Г. В. ПЛЕХАНОВ



ПРО АТЕЇЗМ І РЕЛІГІЮ В ІСТОРІЇ СУСПІЛЬСТВА І КУЛЬТУРИ

Г. В. ПЛЕХАНОВ

ПРО АТЕЇЗМ І РЕЛІГІЮ В ІСТОРІЇ СУСПІЛЬСТВА І КУЛЬТУРИ

(Вибрані твори і уривки з праць)

КИЇВ
ВИДАВНИЦТВО ПОЛІТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ УКРАЇНИ
1981

ББК 86,7
2
П38

Редакції наукової
і навчальної літератури ВПШ і АСН
при ЦК КПРС

Загальна редакція
члена-кореспондента АН СРСР М. Т. ІОВЧУКА

Упорядники, автори приміток і покажчика:
кандидат історичних наук Г. С. ЛЯЛІНА,
кандидат філософських наук Ю. Б. ПИЩИК

П $\frac{10509-186}{М201(04)-81}$ 84.81. 0400000000

Від редакції

Теоретична спадщина Г. В. Плеханова — видатного мислителя, ученого-марксиста, борця за науковий матеріалістичний світогляд — є великим вкладом у теорію марксизму. Буквально немає жодної галузі суспільствознавства, у якій він не залишив би яскравого сліду. Його марксистські праці з філософії, соціології, естетики, історії теоретичної думки та інших галузей суспільствознавства досі служать ідейною зброєю в боротьбі за науково-матеріалістичний світогляд. В. І. Ленін відзначав, що «*не можна* стати свідомим, *справжнім* комуністом без того, щоб вивчати — саме *вивчати* — все, написане Плехановим з філософії, бо це найкраще в усій міжнародній літературі марксизму» *.

Цей збірник присвячений одному з важливих аспектів науково-філософської спадщини Плеханова, його поглядам і положенням з проблем атеїзму, вільнодумства і релігії. У ньому зібрані деякі праці, уривки з праць і висловлювання Г. В. Плеханова про місце і роль атеїзму і релігії в історії суспільства, культури і суспільної думки.

Плеханов був енциклопедистом у суспільних науках, великим знавцем історії культури і мистецтва, блискучим полемістом і критиком противників і спотворювачів матеріалістичного світогляду.

У працях Плеханова, починаючи з 1882 р., коли він перейшов від революційного народництва до марксизму, і до початку першої світової війни, коли він став на позиції соціал-шовінізму, дається глибоке марксистське пояснення історії розвитку суспільної свідомості, включаючи і такі її форми, як релігія і філософія, у тому числі і її науково-атеїстичні аспекти. Особливо цінні марксистські праці Плеханова, створені в 1883—1903 рр., коли він, очолюючи першу марксистську організацію революціонерів Росії — групу «Визволення праці», а потім, беручи активну участь у роботі редакцій «Искры» і «Зари» аж до II з'їзду РСДРП, сприяв створенню марксистської партії російського робітничого класу. У ці

* *Ленін В. І.* Повне зібрання творів, т. 42, с. 280.

роки, продовжуючи справу, почату Марксом і Енгельсом, Г. В. Плеханов твердо відстоював ідейно-філософські основи наукового комунізму від усіх і всяких філософів антимарксизму, ліберальних народників, буржуазних катедер-марксистів і ревізіоністів. У ці роки він, ідучи за Марксом і Енгельсом, особливо плідно розробляв проблеми історичного матеріалізму, звертаючи особливу увагу на подальше обгрунтування і конкретизацію марксистського вчення про форми суспільної свідомості і культури, про роль ідей у житті суспільства і особи в історії. І в наступний період після II з'їзду РСДРП, коли Плеханов, який намагався займати «особливу позицію» між більшовиками і меншовиками, в ряді найважливіших питань політики і тактики допускав гріхопадіння до меншовизму, відступав часом від принципів революційного марксизму, він разом з тим залишався в філософії на позиціях войовничого матеріалізму, наукового атеїзму. Хоча в ці роки (1904—1914) Плеханов допустив немало помилок і однобічностей, що проявилися і в деяких його працях з філософії, він і в цей період, дотримуючись діалектичного матеріалізму Маркса—Енгельса, виступив з серйозною критикою метафізичних та інших ідеалістичних течій у філософії, «богошукання», «богобудівництва», проти ліквідаторських тенденцій по відношенню до партії робітничого класу. І в ці роки, при всіх недоліках і суперечностях, що були в працях Плеханова, він немало зробив для запобігання ідеалістичній пошесті в робітничому русі і теоретичній думці.

Продовжуючи справу, почату Ф. Енгельсом у 80—90-ті роки, Плеханов у своїх працях прагнув дати історико-матеріалістичний науковий аналіз історії різних форм суспільної свідомості, закономірностей їх розвитку — загальних і специфічних, відносної самостійності і взаємозв'язку ідеологій, їх активної ролі у розвитку суспільства. Г. В. Плеханов відкидав схематичний підхід до історії суспільної думки різних народів, який ігнорує її історичні особливості в тих чи інших країнах, прагнув дати науковий аналіз кожної соціально-політичної, філософської, естетичної течії у відповідності з конкретним ходом історичного розвитку кожної з окремих країн і разом з тим розкривав загальні закономірності розвитку суспільної свідомості і культури людства. Він справедливо критикував ліберально-буржуазні і реформістські,

метафізичні концепції «автоматизму» історичного розвитку, ревізіоністське заперечення ролі народних мас в історії суспільства і культури.

Величезний вклад Г. В. Плеханова у відстоювання і розвиток марксистського погляду на роль народних мас в історії, викриття релігійних концепцій історичного процесу як «втілення божественного провидіння».

Видне місце в спадщині Г. В. Плеханова займає науковий аналіз історії релігії, розкриття її земного походження, соціально-історичних коренів, історично минущого характеру взаємовідношення релігії та інших форм суспільної свідомості.

Глибокі знання як в історії соціально-філософської думки людства, так і в історії релігії, вільнодумства, атеїзму, в першу чергу релігійних і атеїстичних напрямів XVIII—XIX століть на Заході і в Росії, здобули філософським, атеїстичним творам Г. В. Плеханова заслужену світову славу. Не випадково В. І. Ленін у 1922 р. у своїй статті «Про значення войовничого матеріалізму», що стала його філософським заповітом, закликаючи берегти і продовжувати матеріалістичні і атеїстичні традиції минулого, з повною підставою назвав серед них солідну матеріалістичну традицію, представлену М. Г. Чернишевським і Г. В. Плехановим. І хоча за останні півстоліття нагромаджено новий величезний фактичний матеріал у галузі релігієзнавства і історії атеїзму, праці Г. В. Плеханова зберігають актуальне значення як для історії і теорії наукового атеїзму, так і для практики атеїстичного виховання, формування науково-матеріалістичного світогляду.

У нашій країні вже виходили збірники вибраних творів Г. В. Плеханова про атеїзм, релігію і церкву *, що стали нині бібліографічною рідкістю.

Тематика цього збірника викликана зрослою актуальністю проблем історії релігії і атеїзму, їх взаємозв'язків з історією суспільної думки і історією культури в цілому, питань співвідношення релігії і мистецтва, релігії і культури. В останні роки помітно зріс у різних верствах населення, у тому числі молоді, інтерес до історичного минулого народів, до історичних пам'ятників,

* Див.: Мысли Г. В. Плеханова о религии. М., 1929; Г. В. Плеханов о религии и церкви. М., 1957.

до історії мистецтва, включаючи і мистецтво, пройняте релігійними мотивами і сюжетами. Сам по собі цей інтерес має об'єктивний і закономірний характер, є наслідком підвищення загального рівня освіти і культури, свідченням зростання патріотичних почуттів. Однак однобічний інтерес до творів мистецтва — живопису, музики, архітектури та ін., до історії релігії і церкви, їх місця і ролі в історичному процесі інколи набуває гіпертрофованих форм, не завжди супроводиться науково-критичним аналізом історії суспільства і культури і часом носить відтінок ідеалізації. Такий однобічний підхід до цих питань, відступи від класового, науково-історичного підходу до явищ культури і суспільної думки, у тому числі й релігії, можуть бути використані тими церковними колами, які всупереч історичній правді намагаються зобразити релігію, церкву справжньою хранителькою народних традицій, культурних цінностей.

В ідейній боротьбі проти цих неправильних поглядів, нерідко зв'язаних з пережитками релігійних і націоналістичних традицій, проти «сучасних» реакційних релігійно-ідеалістичних концепцій, що йдуть із Заходу, велику позитивну роль відіграють марксистські праці Г. В. Плеханова з питань релігії і атеїзму, про їх місце в історії суспільства і культури. У працях Плеханова не тільки міститься марксистський виклад історичного процесу розвитку культури і мистецтва, але й дається критика фальсифікації та однобічного його висвітлення з релігійно-богословських позицій, різних спроб богошукацького і богобудівницького «підчищення» історичного минулого релігії і т. д.

Праці Г. В. Плеханова з питань атеїзму і релігії, що правомірно входять до числа кращих творів марксизму, відіграють важливу методологічну роль, можуть служити відправною точкою аналізу конкретних фактів вітчизняної і всесвітньої історії, естетичних учень, явищ мистецтва і культури в цілому, історії атеїзму, релігії, філософської і суспільної думки.

Це видання складається з чотирьох розділів.

У першому розділі — «Соціально-філософські аспекти суспільного розвитку. Місце релігії і атеїзму в історії суспільства і культури» — викладається розроблювана Плехановим марксистська концепція історичного процесу, становлення і розвитку релігії і мистецтва, їх зв'язки з суспільним прогресом.

У другому розділі — «Релігійні ідеї, антиклерикалізм, вільнодумство і атеїзм в історії західноєвропейської суспільної думки і культури» — зібрані його висловлювання про боротьбу прогресивної матеріалістичної думки Заходу проти релігійного мракобісся і церковного засилля, розкривається роль мистецтва в цій боротьбі.

Третій розділ — «Релігійні ідеї, містицизм, вільнодумство і атеїзм в історії російської суспільної думки» — містить в основному фрагменти з «Історії російської суспільної думки», а також статті, присвячені питанням світогляду П. Я. Чаадаєва, В. Г. Бєлінського та ін.

Критичні праці Г. В. Плеханова про «богошукання» і «богобудівництво» як вираження кризи духовної культури буржуазного суспільства зібрані в четвертому розділі.

Книга завершується статтею про творчість Л. М. Толстого і толстовство. Незважаючи на деякі розбіжності в оцінці Л. М. Толстого як мислителя і художника між В. І. Леніним і Г. В. Плехановим, критика Г. В. Плехановим релігійно-ідеалістичних тенденцій толстовства зберігає своє значення й сьогодні.

Публікація текстів здійснюється, як правило, за останніми науковими виданнями творів. Упорядники складають свою подяку співробітникам Будинку Г. В. Плеханова, його керівникові І. Н. Курбатовій за цінні поради і допомогу при підготовці цього видання.

До книги подано примітки та іменний покажчик. Ряд приміток запозичений із п'ятитомного видання: Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. М., 1957—1958.

РОЗДІЛ 1

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ. МІСЦЕ РЕЛІГІЇ І АТЕЇЗМУ В ІСТОРІЇ СУСПІЛЬСТВА І КУЛЬТУРИ

Про книгу Л. І. Мечникова

...Під впливом яких причин здійснюється внутрішній розвиток людських суспільств? Чому одні племена залишаються майже зовсім нерухомими, інші ж об'єднуються у великі державні тіла, де починається політичне життя, виникають науки, література, прикладні і образотворчі мистецтва, великі продуктивні сили,— одним словом, все те, що ми називаємо цивілізацією? І чому носіями цивілізації в різні часи є різні народи? Чому в дану історичну епоху головні сили цивілізації зосереджуються в даному місці або в даних місцях, щоб згодом зайняти нову територію, за першість якої змагаються потім нові суперниці? Чому центр ваги цивілізації перенісся з берегів Нілу, Тігру і Євфрату в Грецію і Рим, а потім у Середню Європу, звідки він, так і дивись, перейде в Північну Америку? Чи є яка-небудь закономірність у цьому, певно, надзвичайно капризному її ході? Нарешті,— і це, може, найцікавіше,— адже не все добре і в цивілізованих країнах, історичний розвиток купується дуже дорогою ціною. Він веде,— принаймні, на якийсь час, і, треба зізнатися, на дуже тривалий час,— до поділу суспільства на класи і стани, до панування незначних купок привілейованих, до гноблення народної маси, до приниження людської особистості, а часто і до наймерзотніших, найогидніших проявів деспотизму. Що ж жене

людство в сувору школу цивілізації? Яка сила примушує деякі людські племена кидати свої первісні відносини, складатися в нові політичні групи і виходити на важку «панщину історії»?

Зрозуміло, немає нічого легшого як розв'язати такі питання посиланням на божественне провидіння: так угодно богові в його несказанній мудрості,— така відповідь не залишає місця сумнівам. Але в науці вона не може мати ніякого значення. Поки ми посилаємося на волю божества, ми не маємо права говорити про закономірності явищ. Відкриття ж цієї закономірності й становить завдання науки. Ось чому серйозна наука ніколи не могла ужитися в мирі з релігією. Мало-помалу наука збила релігію з усіх її позицій, і зараз уже ніхто з людей, що мають хоч деяке поняття про наукове мислення, не стане посилатися на божу волю, як на причину явищ природи або суспільного розвитку...

Примітки Г. В. Плеханова до книги Ф. Енгельса "Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії"

...(4) [1] Завдяки турботливості цензури згадувані Енгельсом погляди Штрауса і Б. Бауера досі мало відомі російській читаючій публіці. Ми вважаємо тому незайвим викласти їх тут у небагатьох словах.

Справа ось у чому. Якщо ви переконані, що святе письмо продиктоване самим богом (духом святим), який обирав собі в секретарі то того, то іншого святого мужа, то ви не допустите навіть і думки про те, що в названому письмі можуть бути які-небудь <помилки і> недоладності. Усе, що розповідається там, має для вас значення найбезперечнішого факту. Спокушаючи Єву, змій виголошує промову, гідну скрадливого і випробуваного життям єзуїта. Це трохи дивно; але для бога немає нічого неможливого: гадана дивність служить лише новим зразком його всемогутності. Відома Валаамова ослиця вступає в бесіду зі своїм їздцем. Це знову не зовсім звичайне явище; але для бога і т. д. і т. д., за тією ж, раз назавжди встановленою формулою. Віра не бенте-

житься нічим, <навіть безглуздістю: credo quia absurdum>. Віра є «оповіщення тих, хто уповає, речей викривання невидимих, тобто упевненість в невидимому, начеб у видимому, у бажаному і очікуваному, начеб у справжньому». А для релігійної людини всемогутність бога, творця й володаря природи, є саме те, чого вона «бажає» найбільше. Все це було б дуже добре, дуже зворушливо і навіть дуже надійно, якби людина, борючись із природою за своє існування, не була змушена вкушати від «древа пізнання добра і зла», тобто поступово вивчати *закони* цієї самої *природи*. Раз вкусивши від небезпечного «древа», вона вже не так легко піддається впливу вимислу. Якщо вона за старою звичкою і продовжує вірити у всемогутність бога, то її віра набирає вже іншого характеру: бог відходить назад, так би мовити, за лаштунки світу, а на перший план виступає природа з її вічними, залізними, незмінними законами. Але чудо непримириме з закономірністю: закономірність не залишає місця для чудес; чудеса заперечують закономірність. Питається тепер: як же можуть ставитися до біблійських оповідей люди, що доросли до поняття про незмінні закони природи? Вони змушені *заперечувати* їх. Але заперечення набирає різних видів, залежно від складу і ходу того суспільного життя, в якому формується даний розумовий напрям.

Французькі просвітителі XVIII століття просто сміялися з біблійських оповідей, вважаючи їх проявом неуцтва або навіть шарлатанства. Це різке, негативне ставлення до Біблії підказувалося французам тією боротьбою, яку вів тоді в їхній країні третій стан проти «привілейованих» взагалі і проти духівництва зокрема. У протестантській Німеччині того ж часу справа стояла інакше. По-перше, саме духівництво відігравало в ній з часу реформації зовсім не таку роль, яка належала йому в католицьких країнах; по-друге, «третій стан» Німеччини був ще дуже далеко тоді від думки про боротьбу проти «старого порядку». Ці обставини позначилися на всій історії німецької літератури XVIII століття. Тим часом як у Франції освічені представники третього стану користувалися кожним новим висновком, <кожною новою гіпотезою> науки як зброєю в боротьбі з уявленнями і поняттями, що виросли на грунті віджилих суспільних відносин, у Німеччині йшлося не стільки про те, щоб *винищити* старі передсуди, скільки про те, щоб *погодити*

їх з новими відкриттями. Для революційно настроєних французьких просвітителів релігія була плодом *неуцтва* і *обману*. Для німецьких прихильників просвітительства — навіть для найпередовіших із них (наприклад, для Лессінга) — вона була *«вихованням людського роду»*. Згідно з цим Біблія була в їхніх очах не такою книгою, до якої можна було ставитись негативно і насмішкувато. Вони старалися *«просвітити»* цю книгу, надати нового змісту її оповідям, привести їх у відповідність з «духом часу». І ось почалося якнайзапопадливіше терзання Біблії. У Старому завіті бог «говорить» ледь не на кожній сторінці. Але це не значить, що він говорив насправді. Це лиш один з тих переносних виразів, які так полюбляють східні люди. Коли ми читаємо, що бог сказав те чи інше, ми повинні розуміти це в тому значенні, що він навіяв ті чи інші ідеї тому або іншому зі своїх вірних підданих. Те ж саме і зі змієм-спокусником, те ж саме і з Валаамовою ослицею. Ці тварини зовсім не говорили в дійсності. Вони лиш навели на певні думки своїх начебто співбесідників. На тройцю сталося, як відомо, зішестя на апостолів святого духа у вигляді вогненних язиків. Це знову лиш переносний вираз. Автор чи автори «Діянь святих апостолів» хотіли сказати цим лиш те, що апостоли пережили тоді сильний припадок релігійного почуття. Втім, за тлумаченнями інших «освічених» дослідників, справа відбувалася дещо інакше. Вогненні язики, що зійшли на апостолів, являли собою зовсім природне явище — електричні іскри. Так само, якщо Павло осліп, ідучи по дорозі в Дамаск, то це пояснюється природним впливом грози; а якщо старець Ананія зцілив його доторком своїх рук, то ж відомо, що в стариків часто бувають дуже холодні руки, а холод зменшує запалення. Якщо Ісус воскресив багатьох мерців, то це пояснюється тією простою обставиною, що він мав справу не з трупами, а з живими організмами, які були непритомні. Його власна смерть на хресті була лише удаваною смертю. За тлумаченням досить відомого в свій час д-ра Паулуса *, Ісус сам був здивований (voll Verwunderung) своїм несподіваним

* Що видав у 1800—1804 роках свій «Evangeliencommentar» («Коментар до Євангелія»), а в 1828 році «Das Leben Jesu» («Життя Ісуса»), яке ми маємо на увазі в наведених нижче посиланнях на Паулуса.

поверненням до життя. Нарешті, про вознесіння його на небо не може бути мови вже тільки тому, що й самі євангелісти висловлюються щодо цього вкрай невизначено: вони говорять, що він був узятий на небо (Марк); але чи не означає це, що на небо взята його душа *після його смерті*? Та й з якого побиту здумали б євангелісти розповідати про речі, яким не міг би повірити ні натураліст, ні астроном, що «може точно розрахувати, скільки часу потрібно гарматному ядру для того, щоб долетіти до... Сіріуса»?

Зайве доводити, що *така* критика євангелій абсолютно неспроможна, що вона свідчить саме про відсутність істинно критичного ставлення до питання у її представників. <Вона могла бути хорошою і корисною як *перший* крок. Але за першим кроком, зробленим ще Спінозою, повинен був іти другий, а ось цього *другого* кроку і не зробили німецькі просвітителі.> Вся заслуга Штрауса (1803—1874) полягає в тому, що він поклав край безплідним спробам «зробити неймовірне ймовірним, історично мислимим те, чого не було в історії». Штраус бачив у євангельських оповідях не повісті (більш або менш точні, більш або менш спотворені) про справжні події, а лише *міфи*, що несвідомо склалися в надрах християнських общин і відображали собою месіанічні ідеї того часу, в який вони виникли. Подібно до цього і промови Ісуса — і особливо найпіднесеніші з них, що наводяться в так званому євангелії від Іоанна,— здавалися Штраусу плодом пізнішої творчості...

...Погляд Штрауса, без будь-якого сумніву, був величезним кроком уперед у порівнянні з вищенаведеними поглядами його попередників. Але неважко бачити, що й він не вільний був від досить значних недоліків. «Ті зміни, яким підлягають історичні події, проходячи через усний переказ, указаний Штраусом ріст міфів, словом, народна християнська легенда пояснює лише риси, спільні для всіх євангелій, або ті їхні суперечності, які, відрізняючись випадковим і довільним характером, не виявляють різко позначеної тенденції і не становлять постійної приналежності якого-небудь одного з них. Але коли ми, навпаки, бачимо, що деякі характеристичні риси наводяться в одному з євангелій і відсутні в інших, ми не можемо пояснити їх мотивами, властивими всій християнській легенді взагалі; ми змушені приписати їх

впливові окремих поглядів і інтересів самого автора даної книги або тієї християнської групи, виразником якої він став. А коли ці особливі риси виявляються не тільки в деяких окремих місцях даного твору, коли весь він, очевидно, написаний саме для того, щоб відтінити їх якомога сильніше; коли ними визначається і розподіл матеріалу, і хронологія, і другорядні частковості оповідання, і сам стиль; коли в творі зустрічаються довгі промови і розмови, що звичайно не зберігаються легендою,— а всі ці обставини вражають нас у четвертому і, хоча меншою мірою, в третьому євангелії,— тоді ми можемо бути впевнені, що маємо справу не з простим письмовим викладом релігійної легенди, а з свідомою творчістю письменника» *. Отже, міфологічна теорія Штрауса пояснює далеко не все те, що повинна була пояснити. Згодом сам Штраус переконався в цьому. У своїй найновішій обробці «Життя Ісуса» він відвів уже значно більше місця «свідомій творчості письменників». Але в той час, про який ідеться в Енгельса, тобто в сорокових роках, він ще не помітив слабкого боку свого погляду, на який різкіше всіх напав Бруно Бауер.

Бауер (1809—1882) докоряв Штраусові за схильність до *містичного і надприродного*, тому що в його теорії міфів «безпосередньо діє загальне, рід, релігійна община, легенда» і не залишається місця для *посередницької діяльності самосвідомості.* «Помилка Штрауса,— говорив він,— полягає не в тому, що він указував на певну загальну силу (тобто силу легенди), а в тому, що ця сила діє в нього виключно тільки в загальному вигляді, прямо з надр своєї загальності. Це являє собою релігійний погляд, віру в чудесне, відтворення релігійних уявлень на точці зору критики, релігійну грубість і невдячність по відношенню до самосвідомості». ...Протилежність поглядів Штрауса, з одного боку, і Бауера — з другого, є «протилежність роду і самосвідомості, субстанції і суб'єкта» **. Тобто, іншими словами, Штраус указує на несвідоме виникнення євангельських оповідей, а Бауер говорить, що вони в історичному процесі свого

* *Zeller Ed.* Christian Baur et l'école de Tubingue, traduit par Ch. Ritter. Paris, 1883, p. 98 (*Целлер Ед.* Хрістіан Баур і Тюбінгенська школа, пер. Ш. Ріттера, Париж, 1883, с. 98).

** Die gute Sache der Freiheit. Zürich und Wintertur, 1842, S. 117—118 (Справедлива справа свободи. Цюріх і Вінтертур, 1842, с. 117—118).

утворення пройшли через свідомість людей, які *навмисне писали* їх ради тієї або іншої релігійної мети. Це досить помітно в так званому євангелії Іоанна *, який створив зовсім особливого Ісуса, зовсім не схожого на Ісуса інших євангелій. Але й решта євангелістів не були далекими від подібного письменництва. Так званий Лука перекроює і перешиває по-своєму євангеліє, скомпоноване так званим Марком, а так званий Матфей, який писав пізніше їх обох, вельми безцеремонно поводиться і з Лукою, і з Марком, намагаючись погодити їх між собою і припасувати їхні оповіді до релігійних поглядів і прагнень свого часу. Але йому так і не вдається розв'язати це не зовсім легке завдання. Він заплутується в цілому ряді найбезглуздіших суперечностей. Ось один із багатьох прикладів. Матфей говорить, що після свого хрещення Ісус був відведений духом у пустелю для того, щоб там його спокушував диявол. Питається: навіщо ж духу, тобто богові, потрібно було випробовувати Ісуса за допомогою диявола? «Адже він міг знати, що той, якого він тільки що (при хрещенні.— *Г. П.*) назвав своїм улюбленим сином, неприступний спокусам» **. Але справа в тому, що Матфей просто заплутався в своїй розповіді. «Йому не хотілося просто списати оповідання своїх попередників; він намагався пояснити їх і виявити їх внутрішній зв'язок» ***. У Луки і в Марка він прочитав, що дух відвів Ісуса в пустелю, де той і був спокушуваний дияволом. Значить, вирішив він, дух для того і відвів Ісуса в пустелю, щоб там випробувати його з допомогою диявола. Так і розповів він у своєму євангелії, не помітивши, в яке безглузде становище потрапляє в нього всевідаючий бог, який вважає за потрібне випробовувати свого власного сина. А ось іще яскравіший приклад. Ісайя «пророкує» про «глас волаючого в пустелі» («уготовуйте шлях Господу»). Щоб збулося «сказане від пророків», Марк і Матфей примушують Іоанна Хрестителя проповідувати в «пустелі», Матфей навіть точно позначає, в якій саме пустелі: в *Іудейській*. Потім він, очевидно повторюючи слова Марка і Луки,

* Тепер уже всіма визнано, що апостол Іоанн не був його автором.

** Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, zweite Auflage. Leipzig, 1846, I Band, S. 213 (Критика євангельської історії синоптиків, вид. 2. Лейпціг, 1846, с. 213).

*** Ibid., S. 214 (Там же, с. 214).

повідомляє, що до Іоанна сходилося багато тих, що каялись, яких він і хрестив у Йордані. Але досить поглянути на карту Палестини, щоб побачити, що Іоанн не мав абсолютно ніякої фізичної можливості хрестити тих, що каються, в Йордані, проповідуючи в Іудейській пустелі: вона лежить далеко від цієї ріки *. <Такі помилки доводиться визнати *особистими* промахами оповідача.>

Вибираючи в різних євангелістів окремі риси з життя Ісуса, які чомусь вразили їх, віруючі, а то й просто сентиментальні люди складають для свого духовного вжитку більш або менш привабливий образ «спасителя», що відповідає їхнім поняттям, смакам і нахилам. Уже критика Штрауса дуже утруднила цю виробку мозаїчного Христа. Бауер своєю критикою євангелій ** погрожував зробити її абсолютно неможливою: він зовсім не визнавав історичного Ісуса. Зрозуміло тому, якого жаху нагнав він на благочестивих і «поважних» людей. Його позбавили права викладання на богословському факультеті (він був приват-доцентом названого факультету в Бонні), його різко осуджували в цілому ряді брошур, статей і факультетських доповідних записок. Але Німеччина сорокових років XIX століття уже не схожа була на Німеччину XVIII віку. Наближалась революційна буря 1848 року; збудження передових верств німецького народу росло, як кажуть, не щодня, а щогодини; літературні представники цих верств нітрохи не бентежились тією обставиною, що висновки їхньої критики йдуть урозріз із усталеними поняттями; навпаки, вони все більш і більш проймалися схильністю до заперечення. На нападки своїх «поважних» противників Б. Бауер відповів дуже різко, причому не щадив ні релігії взагалі, ні «християнської держави». Ще різкіше сперечався його брат, Едгар, який за свою видану в 1844 році в Берні книгу «Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat» («Суперечка критики з церквою і державою») був посаджений у фортецю. Зрозуміло, такий полемічний прийом з боку захисників порядку не може бути визнаний дуже

* Ibid, S. 143 (Там же, с. 143).

** Перше видання: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, I und II Band. Leipzig, 1841; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, III und letzter Band. Braunschweig, 1842 (Критика євангельської історії синоптиків і Іоанна, т. III і останній. Брауншвейг, 1842).

похвальним, але слід признатися, що в цьому творі Едгар Бауер зайшов так далеко, що його погляди і тепер ще могли б залякати багатьох і багатьох «передових» представників російської літератури. Він не визнавав ні бога, ні приватної власності, ні держави. Він зайшов так далеко, що далі вже *нікуди* було йти у запереченні. А втім, ні, ми помиляємось: можна і треба було зробити ще один, і *найрішучіший* крок у цьому напрямку: можна і треба було поставити питання, наскільки міцна зброя критики? Наскільки обгрунтована вона в своєму запереченні? Або, інакше, наскільки звільнилась вона сама від тих передсудів, на які вона нападала? Це питання і поставили собі люди, що пішли ще далі братів Бауерів,— Маркс і Енгельс у своїй книзі «Die Heilige Familie» («Святе сімейство»). Виявилось, що «критична критика» обома ногами стояла на грунті того ж ідеалізму, проти якого вона так жорстоко воювала. І в цьому полягав її найголовніший недолік. Поки Б. Бауер, спираючись на права «самосвідомості», розбирав євангельські оповіді, він міг завдати багато важких ударів освяченим часом передсудам; але коли він разом зі своїм братом перейшов до критики «держави» і до оцінки таких великих подій, якими були французькі події кінця минулого і початку нинішнього віку, у нього вийшли частково прямо помилкові, а частково взагалі необгрунтовані і непереконливі висновки. Та інакше й бути не могло. Сказати, що дана суспільна форма суперечить моїй «самосвідомості», ще не значить установити її історичне значення. А не оцінивши її значення, не можна ні правильно зрозуміти її, ні боротись проти неї з серйозною надією на успіх. Маркс і Енгельс зробили якраз те, що підказувалось усім ходом розвитку філософської думки XIX століття: розпрощавшись з ідеалізмом, треба було розпрощатися й з самодержавством «самосвідомості»; треба було знайти і показати ті причини, якими визначається воно *в свою чергу*...

(5) [2]. Не маючи ні потреби, ні можливості вдаватися тут у подробиці життя Фейєрбаха, ми обмежимося кількома рядками, запозиченими з *«Історії нової філософії»* Ібервега — Гейнце (с. 394 російськ. пер.). «Син знаменитого криміналіста Ансельма Фейєрбаха, він народився в 1804 р., вивчав спочатку богослов'я і... став прихильником Гегеля. Перебравшись у 1824 р. в Берлін, він слухав самого Гегеля і швидко зовсім віддався філософії.

У 1828 р. він став читати лекції в Ерлангені, з 1836 р. жив у сільці Брукберзі між Анбахом і Байрейтом, з 1869 р. в Рейхенберзі, біля Нюренберга, у скрутному становищі, і помер у 1872 р.».

Зміст його *«Сутності християнства»* також може бути викладений у небагатьох словах.

«Релігія,— говорить Фейєрбах,— є несвідома самосвідомість людини». У релігії людина обожнює саму себе, свою власну *«сутність»*. Сутність бога є сутність людини, або, краще сказати, сутність людини, очищена, звільнена від обмеженості окремої особи. «Досконалість бога,— говорить Лейбніц у своїй «Теодіцеї»,— є досконалість наших душ, але він володіє нею у всій її повноті... у нас є *деяка* могутність, *деякі* знання, *деяка* доброта, богу *сповна* притаманні усі ці властивості». Це цілком правильно і означає лиш те, що *«всі властивості бога суть людські властивості»*. Але релігійна людина *не усвідомлює*, що вона обожнює свою власну сутність. Вона об'єктивує її, тобто «споглядає і шанує, як іншу, відмінну від неї, самостійну істоту». Релігія є роздвоєння людини, розрив її з самою собою. Із цього випливає подвійний висновок.

По-перше, Гегель абсолютно спотворював істину, коли говорив: «те, що людина знає про бога, є знання бога про самого себе», або, інакше, «бог пізнає себе в людині». Насправді виходить якраз навпаки: людина пізнає себе в богові, і те, «що людина знає про бога, є знання людини про саму себе». Властивості бога змінюються відповідно до того, як думає і відчуває людина. «Яка вартість людини, така — і не більше того — вартість її бога... релігія є урочисте розкриття прихованих скарбів людини... відкрите сповідання її любовних таємниць». Всякий крок уперед у релігії є крок уперед у пізнанні людиною самої себе. Христос, втілений бог, є «бог, особисто знайомий людям... щаслива впевненість у тому, що бог існує і існує в тому самому вигляді, в якому почуттю потрібно і хочеться, щоб він існував... Тому тільки у Христі здійснюється останнє бажання релігії, розкривається таємниця релігійного почуття (зрозуміло, розкривається властивою релігії образною мовою); що в богові було *сутністю*, стало *явищем* у Христі... У цьому розумінні християнська релігія може бути названа абсолютною релігією». Східні релігії, наприклад, індійська, теж говорять про втілення бога. Але в них ці втілювання

здійснюються надто часто і «саме тому позбавляються свого значення». Втілений бог не стає в них *особою*, тобто *людиною*, тому що без особи немає людини.

По-друге, оскільки в релігії людина має справу з самою собою, як із сторонньою, окремою, протилежною їй істотою; оскільки вона є лише *несвідома* самосвідомість людини, то вона неминуче приводить до цілого ряду суперечностей. Коли віруюча людина говорить: бог є любов, вона говорить по суті тільки те, що любов понад усе на світі. Але в її релігійній свідомості любов принижується до ступеня *властивості* окремої істоти, *бога*, який має значення і незалежно від любові. Віра в бога стає для релігійної людини неодмінною умовою любовного, сердечного ставлення до ближнього. Вона ненавидить атеїста в ім'я тієї самої любові, яку проповідує і обожнює. Так спотворює взаємні відношення людей віра в бога, яка спотворює відношення людини до своєї власної сутності. Вона стає джерелом фанатизму і всіх зв'язаних з ним жахів. Вона проклинає в ім'я спасіння, вона лютує в ім'я блаженства. Бог є ілюзія. Але це дуже шкідлива ілюзія вона зв'язує розум, убиває природну схильність людини до істини і добра... Тому *розум, що доріс до самосвідомості*, повинен *знищити її.* І йому неважко зробити це. Йому треба тільки вивернути навиворіт усі відношення, створювані релігією. Те, що в релігії є *засобом* (наприклад, доброчесність, що служить засобом здобуття вічного блаженства), повинне стати *метою*; те, що в релігії є залежною, другорядною справою, *умовою* (наприклад, любов до ближнього — *умова* божої до нас прихильності), повинне стати головною справою, *причиною. «Справедливість, істина, добро вміщують свою священну основу в самих собі, у своїй якості. Для людини немає істоти вище людини».*

<У 1902 р. редакція журналу «Mouvement Socialiste» * зробила цілу enquete ** з питання про ставлення соціалістичних партій різних країн до *клерикалізму*. Питання це має тепер найочевидніше *практичне* значення. Але для його правильного вирішення необхідно попередньо вияснити собі друге, переважно *теоретичне* питання: *питання про ставлення наукового соціалізму до релігії*. Це останнє питання майже зовсім не розгля-

* Соціалістичний рух.
** Анкету.

дається в міжнародній соціалістичній літературі наших днів. І це становить велику прогалину у ній, що пояснюється саме *«практичністю»* більшості нинішніх соціалістів. Говорять: релігія — приватна справа. Це правильно, але правильно тільки в певному, обмеженому розумінні. Зрозуміло, соціалістична партія всякої даної країни вчинила б дуже *необачно*, якби відмовилася прийняти в свої ряди людину, яка визнає її програму і готова трудитися для здійснення цієї програми, але в той же час зберігає певні релігійні передсуди. Однак ще необачніше вчинила б усяка партія, якби відмовилась від теорії, що лежить в основі її програми. А теорія — сучасний *науковий соціалізм* — відкидає релігію, як породження хибного погляду на природу і на суспільство, і засуджує її, як перешкоду для всебічного розвитку пролетарів. Ми *не маємо права* зачинити двері своєї організації перед людиною, зараженою релігійною вірою; але ми зобов'язані зробити все залежне від нас для того, щоб зруйнувати в ній цю віру або, принаймні, перешкодити нашому релігійному товаришеві — звичайно, перешкодити духовною зброєю — поширити свій передсуд у робітничому середовищі. Послідовний соціалістичний світогляд абсолютно не узгоджується з релігією. Не дивно тому, що засновники наукового соціалізму ставилися до неї різко, негативно. Енгельс писав: «Ми хочемо усунути з нашого шляху все, що оголошує себе надприродним і надлюдським... Тому ми раз і назавжди оголосили війну релігії і релігійним уявленням...» * У свою чергу Маркс називав релігію тим опіумом, яким вищі класи намагаються приспати народну свідомість, і говорив, що знищення релігії, як ілюзорного щастя народу, є вимога його справжнього щастя. І той же Маркс зазначав: «Критика релігії звільняє людину від ілюзій, щоб вона мислила, діяла, будувала свою дійсність як людина, що звільнилася від ілюзій і стала розумною; щоб вона оберталася навколо себе самої і свого дійсного сонця» **.

Це до такої міри правильно, що тепер у нас повернулись у лоно релігійного вірування всі ті колишні «марксисти», які внаслідок своїх буржуазних прагнень не бажають і не можуть бажати повного протвереження пролетаріату...[3]>

* Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 553.— *Ред.*
** Там же, с. 385.— *Ред.*

Нариси з історії матеріалізму. Гольбах

Безперечно слабка сторона французького матеріалізму XVIII ст., як взагалі і всякого матеріалізму до Маркса, полягає в майже повній відсутності якої б то не було ідеї еволюції. Правда, у таких людей, як Дідро, інколи бували геніальні догадки, які зробили б честь найвидатнішим із наших сучасних еволюціоністів; але ці прозріння не були зв'язані з сутністю їхнього вчення, вони були тільки винятками і, як винятки, тільки підтверджували правила. Будь то природа, мораль чи історія, «філософи» приступали до них при однаковій відсутності діалектичного методу, з тієї ж метафізичної точки зору...

Матеріалістична філософія XVIII століття була філософією революційною. Вона була лише ідеологічним виразом боротьби революційної буржуазії проти духівництва, дворянства і абсолютної монархії. Само собою зрозуміло, що буржуазія в своїй боротьбі проти віджилого ладу не могла поставитися з повагою до світогляду, що перейшов від минулого і освячував саме цей зневажуваний лад. «Інші часи, інші обставини, інша філософія»,— як прекрасно висловився Дідро в статті про Гоббса в «Енциклопедії». Філософи добрих старих часів, які намагалися жити в мирі з церквою, нічого не мали проти моралі, заснованої нібито на відвертій релігії. Філософи нового часу хотіли мати мораль, вільну від усякого союзу з *«марновірством»*. «Для людської моралі немає нічого більш невигідного,— говорить Гольбах,— як з'єднання з мораллю божественною. Зв'язуючи розумну мораль, що базується на розумі і досвіді, з містичною, ворожою розуму релігією, заснованою на фантазії і авторитеті, тільки заплутують першу, ослаблюють і навіть руйнують її *.

* Système social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mouers. Par l'Auteur du Système de la Nature. Londres, 1773, I, p. 36 (Соціальна система або природні принципи моралі і політики. З дослідженням про вплив правління на звичаї. Автора «Системи природи». Лондон, 1773, I, с. 36). Пор. з цим передмову до *«Morale universelle»* («Загальної моралі») того ж автора: «Ми не будемо займатися тут релігійною мораллю, що не визнає прав розуму,

Це відокремлення моралі від релігії не всякому могло прийтись до смаку, і воно вже служило основою для того, щоб паплюжити етику матеріалістів. Але це ще не все. «Релігійна мораль» проповідувала покору, умертвіння плоті, знищення пристрастей. Вона обіцяла всім тим, хто страждає тут, на землі, нагороду в загробному житті. Нова ж мораль реабілітувала плоть, відновила пристрасті в їх правах * і зробила суспільство відповідальним за нещастя його членів **. Вона хотіла, як хотів і Гейне, *«заснувати уже тут, на землі, царство небесне»* [1]. У цьому полягала її революційна сторона, але в цьому ж була і її неправота в очах прихильників суспільного ладу, що існував у той час.

Грімм розповідає у своїй «Літературній кореспонденції» [2], що після виходу в світ книги Гельвеція «De l'Esprit» у Парижі циркулював один жартівливий вірш, який виражав переляк «порядних людей».

"Admirez tous cet auteur — la
Qui de "l'Esprit" intitula
Un livre qui n'est que matière" ***

Так, уся матеріалістична мораль була тільки *«матерією»* для всіх, хто її не розумів, а так само і для всіх,

оскільки вона ставить собі завдання вести людей надприродними шляхами».

* «Пристрасті є противагою пристрастей; не будемо ж намагатися руйнувати їх, але спробуємо спрямувати їх; урівноважимо шкідливі пристрасті пристрастями, корисними для суспільства. Розум, плід досвіду, є просто мистецтвом вибирати ті пристрасті, до яких ми повинні прислухатися ради нашого власного щастя» [*Гольбах П.* Система природы. М., 1940, с. 207—208.— *Ред.*].

** «Хай нам не говорять, нібито жоден уряд не може зробити всіх своїх підданих щасливими; звичайно, він не в змозі задовольнити ненаситні забаганки кількох громадян-нероб, які не знають, що вигадати, щоб розсіяти свою нудьгу; але він може і повинен намагатися задовольнити реальні потреби більшості громадян. Суспільство користується всім доступним йому щастям, якщо більшість його громадян має їжу, одяг, житло — одне слово, може без надмірної праці задовольнити свої природні потреби... Через якесь безумство людства цілі народи змушені трудитися, стікати потом, зрошувати землю сльозами, щоб задовольняти розкіш, примхи, розбещене життя купки безрозсудних і непотрібних людей, які не можуть стати щасливими, оскільки їхня розгнуздана уява не знає ніяких меж». [Там же, с. 203—204.— *Ред.*].

*** Полюбуйтеся на цього автора,
Який озаглавив свою книгу «Про дух»,
Хоча в ній нема нічого, крім матерії.

хто хоч і прекрасно розумів її, але волів *«потайки попивати винце, а публічно проповідувати воду»* [3].

Цього досить, щоб пояснити, як і чому від матеріалістичної моралі і по сей день волосся стає дибом у всіх філістерів усіх «цивілізованих» націй. Але ж серед противників матеріалістичної моралі були й такі люди, як Вольтер і Руссо. Хіба це теж філістери?

Що стосується Руссо, то він у даному разі зовсім не філістер, але треба визнати, що «фернейський патріарх» * вніс у дебати добру порцію філістерства.

Людина при своїй появі на світ приносить із собою тільки здатність *відчувати*; з цієї здатності відчуття розвиваються всі так звані *інтелектуальні* здібності. З тих вражень або відчуттів, які людина одержує від предметів, що зустрічаються їй, одні їй подобаються, інші завдають їй страждань. Одні вона схвалює, вона бажає, щоб вони продовжувалися чи відновлювалися в ній; до інших же вона ставиться несхвально і уникає їх наскільки може. Іншими словами, людина любить одні відчуття і ті предмети, які є їх причиною, і ненавидить інші враження і те, що їх викликає. Потім, оскільки людина живе в суспільстві, то вона оточена істотами, які подібні до неї і почувають так само, як і вона. Усі ці істоти шукають насолоди і бояться страждання. Все те, що приносить їм насолоду, вони називають *хорошим*; усе те, що приносить їм страждання, вони називають *поганим*. Вони називають *доброчесністю* все, що їм постійно корисне, і *пороком* усе те в характері оточуючих їх, що є для них шкідливим. Людина, яка робить добро своїм ближнім, *хороша*; той же, хто їм шкодить, є *поганою* людиною. Звідси виходить, по-перше, що людина не потребує божественної допомоги, щоб відрізнити *доброчесність* від *пороку*; по-друге, для того, щоб люди були доброчесні, здійснення доброчесності повинне *приносити* їм *задоволення*, повинне бути їм *приємне*. Якщо порок робить людей щасливими, людина повинна любити порок. Людина погана тільки тому, що їй вигідно бути такою. Порочні і погані люди лише тому так часто зустрічаються на нашій землі, що немає такого уряду, який дав би їм можливість знаходити вигоди в справедливості, чесності і доброчинності; навпаки, усюди найсильніші інтереси штовхають їх на несправедливість, зло

* Вольтер.— *Ред.*

і злочин. *«Таким чином, не природа створює поганих людей, а наші установи примушують їх бути такими»* *.

Такий формальний бік матеріалістичної моралі. Ми передали її майже власними словами Гольбаха. Думкам його часто не вистачає ясності. Так, наприклад, буде тавтологією сказати: *якщо порок робить людину щасливою, то вона повинна любити порок*; якщо порок робить людину щасливою, то людина *уже любить* порок. Ця відсутність точності у Гольбаха приводить часто до прикрих наслідків. Так, в одному місці він говорить, що *«інтерес є єдина спонукальна причина людських вчинків»*. В іншому місці він дає таке визначення: «*Інтересом* називають об'єкт, з яким кожна людина зв'язує — залежно від свого темпераменту і своїх ідей — уявлення про своє щастя; інакше кажучи, *інтерес* — це попросту те, що кожний із нас вважає необхідним для свого щастя» **. Це визначення настільки широке, що не можна вже взнати, у чому ж відмінність між матеріалістичною мораллю і релігійною ***: прихильник останньої міг би сказати, що його противники винайшли тільки нову термінологію, що вони вважають за краще вчинки, які називалися раніше *безкорисливими*, називати користолюбними. Але, як би там не було, легко можна зрозуміти, що хотів сказати Гольбах словами: якщо порок робить людину щасливою, вона повинна любити порок. Він робить суспільство відповідальним за пороки його членів ****.

Вольтер кидає громи проти Гольбаха за те, що той нібито *радить* людям стати порочними, якщо тільки це їм буде вигідно. Це нагадує аббата *де Ліньяка*, який примушує прихильника нової моралі на питання, чи належить любити інтереси своєї нації, відповідати: оскільки це йому приносить вигоду. Але ж Вольтер знав про це більше, ніж де Ліньяк; він дуже добре знав свого Локка і не міг не бачити того, що матеріалістична мораль лише продовжує справу англійського філософа.

* *Гольбах П*. Система природы, с. 209.— *Ред.*

** Там же, с. 183.— *Ред.*

*** Воно не тільки надто широке, але до того ж і тавтологічне, тому що нічого не виражає, крім твердження, що людина бажає лише того, чого вона бажає, як це вже зауважив *Тюрго* при аналізі моралі Гельвеція.

**** «У зіпсованих суспільствах треба бути самому зіпсованим, щоб бути щасливим» [Там же, с. 369.— *Ред.*].

Сам він у своєму «Traité de métaphysique» * висловлював про мораль набагато сміливіші речі, ніж будь-коли Гольбах. Але патріарху стало страшно: він побоювався, щоб народ, перетворившись в атеїстів і утилітарних моралістів, не став надто сміливим. «Загалом і в цілому,— писав він пані Неккер (26 вересня 1770 р.),— вік Федри і Мізантропа був кращий» [4]. Без сумніву! Адже в той час народ краще тримали в узді!

І найкомічніше те, що Вольтер протиставляє моралі Гольбаха таке міркування: «Суспільство не може існувати без ідей справедливого і несправедливого. Він (бог) указав нам шлях, як їх досягти... *Отже, для всіх людей, від Пекіна до Ісландії, благополуччя суспільства твердо встановлене як незмінне правило доброчесності*». Яке відкриття для філософа-атеїста!

Руссо робив інші висновки. Він вважав, що утилітарна мораль не в змозі пояснити найбільш доброчесні людські вчинки. «Що значить — іти на смерть у власних інтересах?» — запитував він і додавав, що огидна та філософія, в якої викликають замішання доброчесні вчинки, яка виходить із труднощів лише завдяки тому, що вона вигадує для доброчесних вчинків низькі наміри і погані мотиви, і «яка змушена принижувати Сократа і робити наклеп на Регула». Щоб усвідомити значення цього докору, ми повинні висунути такі міркування.

У своїй боротьбі проти «релігійної моралі» матеріалісти намагалися перш за все довести, що і без допомоги неба люди в змозі були б знати, що таке «доброчесність». «Чи потребували люди надприродного одкровення,— вигукує Гольбах,— щоб дізнатися, що справедливість необхідна для збереження суспільства і що несправедливість створює тільки юрмища ворогів, які намагаються шкодити один одному? Чи потрібен був глагол божий, щоб люди зрозуміли, що істоти, які живуть разом, потребують взаємної любові і підтримки? Чи потрібна була допомога з неба для того, щоб відкрити людям, що помста є зло й порушення законів країни і що її повністю замінюють справедливі закони?.. Чи не розуміє кожен, кому дороге життя, що пороки, нестриманість, любострастя скорочують наші дні? Нарешті, чи не показує досвід кожній мислячій людині, що злочин збуджує ненависть її ближніх (тобто ближніх

* Трактат про метафізику.

злочинця.— *Г. П.*), що порочна людина сама собі шкодить, а доброчесність вселяє любов і повагу? Достатньо людям трохи поміркувати над своїми вчинками, над своїми справжніми інтересами, над метою суспільства, і вони зрозуміють свій обов'язок у відношенні один до одного... *Достатньо голосу розуму, щоб узнати свій обов'язок перед ближнім»* *.

Оскільки достатньо одного розуму, щоб навчити нас наших обов'язків, то для цього потрібне посередництво «філософії». Вона повинна показати, що доброчесність полягає в нашому власному, правильно зрозумілому інтересі. Вона повинна довести, що найзнаменитіші герої людства чинили б не інакше, якби вони мали на увазі тільки своє власне щастя. Таким чином, виникає психологічний аналіз, який, справді, часто очевидно, *принижує Сократа і робить наклеп на Регула.* Отже, докір Руссо був зроблений не без підстав. «Женевський громадянин» забув тільки те, що «обмовлений Сократ» частенько сам припускався тієї помилки, за яку докоряють матеріалістам **.

У Греції чи у Франції, у Німеччині чи в Росії (Чернишевський і його учні) — всюди просвітителі робили ту ж помилку. Вони хотіли *довести* те, що не може бути доведене, а повинно бути дане самим соціальним життям ***. Моральний розвиток людства іде крок за кроком

* [*Гольбах П.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. с. 280.— Ред.]. Цю книгу називали «найжахливішою, яка де б то не було з'являлася на землі». Насправді вона вийшла не в Лондоні, а в Нансі.

** «І все-таки, якщо порівняти друзів з іншим майном (sic!), чи не здасться достойний друг набагато кращим? Тому що який кінь, який віз з волами буде таким корисним, як тямущий друг, який раб буде таким послужливим і таким вірним чи яке інше майно буде таким цінним у всіх відношеннях?» (*Ксенофонт.* Спогади про Сократа, V, гл. 5). Французькі матеріалісти ніколи не говорили нічого більш «цинічного». Виходить, Сократ звів наклеп сам на себе?

*** У XVIII столітті це, втім, відповідало смакові епохи. Прихильники «релігійної моралі» анітрохи не поступались у цьому відношенні матеріалістам. Іноді вони давали досить-таки потішні «докази». Ось один чудовий приклад. Гельвецій розповідає, що в 1750 р. в Руані за ініціативою єзуїтів давався балет, «метою якого було показати, що задоволення готує молодь до істинних доброчесностей; перший акт — до громадянських доброчесностей; другий акт — до військових доброчесностей; третій акт — до релігійних доброчесностей. Названу істину вони доводили в цьому балеті за допомогою танців. Уособлена Релігія танцювала тут танець удвох

за економічною необхідністю; він точно пристосовується до реальних потреб суспільства. В цьому розумінні можна і треба сказати, що інтерес є основою моралі. Однак історичний процес цього пристосування відбувається за спиною людей, незалежно від волі і розуму індивідів. Диктована інтересом лінія поведінки здається наказом «богів», «вродженої совісті», «розуму» чи «природи». І що це за інтерес, що диктує індивідам ту чи іншу лінію поведінки? Чи є це їхній особистий інтерес? У незліченній кількості випадків — так. Але, оскільки індивіди прислухаються до голосу своїх особистих інтересів, йдеться вже не про ті «доброчесні» вчинки, які нам потрібно пояснити. При цих вчинках виступає інтерес *цілого, соціальний інтерес*, який їх і диктує. Діалектика історичного руху приводить не тільки до того, що *«мудрість стає безумством, благо — злом»* [5], але також і до того, що *корисливі* інтереси суспільства чи класу часто перетворюються в серцях індивідів у рухи, повні *безкорисливості* і героїзму. Таємниця цього перетворення перебуває у впливі соціального середовища. Французькі матеріалісти добре вміли оцінювати цей вплив. Вони безперестанно повторювали, що все робиться вихованням, що такими, як є, не народжуються, а стають. І все ж, однак, вони розглядали і зображували цей процес *морального становлення* як ряд роздумів, що повторюються кожної миті в голові кожного індивіда і безпосередньо змінюються відповідно до обставин, які мають відношення до особистого інтересу особи, спонукуваної до дії. З цієї точки зору, як ми бачили, завдання мораліста вимальовувалося само собою. Слід оберігати роздуми індивідів від помилок, вказувати їм моральну «істину». Але що ж означає, в цьому разі, вказувати моральну істину? Це означає — вказувати, на якому боці знаходиться найкращим чином зрозумілий особистий інтерес, це означає — вихваляти той чи інший настрій серця, який тягне за собою той чи інший гідний похвали вчинок. Так виник той психологічний аналіз, проти якого повста-

із Задоволенням, а щоб зробити Задоволення більш пікантним, як казали тоді янсеністи, єзуїти наділи на нього штани. Але якщо задоволення може, на їхню думку, зробити абсолютно все з людиною, то чого не може зробити з нею інтерес? Хіба всякий інтерес не зводиться у нас до пошуків задоволення?» [*Гельвеций*. О человеке. Соцэкгиз, 1938, с. 95.— *Ред*.].

вав Руссо. В такий спосіб виникли і ті нескінченні хвалебні гімни на славу доброчесності, які Грімм називав *«капуцинадами»* *. Капуцинади особливо характерні для одних, а хибний аналіз мотивів вчинків — для інших французьких матеріалістів XVIII століття. Але відсутність діалектичного методу впадає у вічі *у творах їх усіх* і однаковим чином мстить *їм усім* за себе.

У своїй полеміці проти матеріалістичної моралі Руссо апелював часто до *совісті*, «божественного інстинкту», «вродженого почуття» і т. д. Для матеріалістів було б дуже легко пояснити це почуття плодом виховання і звички. Але вони з свого боку вважали за краще зобразити його у вигляді ряду роздумів, що мають своєю основою добре зрозумілий особистий інтерес. За Гольбахом, совість можна визначити як «пізнання впливів, які роблять наші вчинки на наших ближніх і через зворотну дію — на нас самих». «Докори совісті є страх, який породжується у нас думкою про те, що наші вчинки можуть накликати на нас ворожнечу чи неприязнь наших ближніх» **. Ясно, що Руссо не міг заспокоїтись на подібному «визначенні». Але так само ясно і те, що матеріалісти не могли допустити його точки зору. Однеєдине «вроджене почуття» перевернуло б усю їхню філософію. У наші дні діалектичний матеріалізм уже може дуже добре виділити ту частину істини, яка міститься як у твердженнях Руссо, так і в твердженнях французьких матеріалістів.

Отже, всі моральні закони виникають із «розуму». Але на що ж спирається розум у своїх пошуках цих законів? На *природу*, не вагаючись відповідає Гольбах. «Людина є відчуваюча, мисляча, розумна істота». Розумові не треба знати нічого більше, щоб ощасливити нас *«універсальною мораллю»*.

Легко вгадати психологію цієї апеляції до «природи». Втім, Гольбах сам пояснює її. «Щоб накладати на нас обов'язки,— говорить він,— щоб диктувати нам закони, які б нас зобов'язували, без сумніву, потрібен авторитет, що мав би право нам повелівати». Але ж матеріалісти перебували в стані війни зі всіма традиційними авторитетами. І ось, щоб вийти з цих труднощів, вони і

* Капуцинади — банальні моральні повчання.— *Ред.*

** Système social. I, p. 56; пор. також: La Morale universelle, I, p. 4—5.

звертаються до природи. «Чи буде хтось оспорювати це право необхідності? Чи можна нападати на ці права природи, яка необмежено панує над усім існуючим?» Це було тоді дуже «природно». Але необхідно підкреслити, що Гольбах, як і більшість його сучасників, мав на увазі тільки природу *«людини»*, яка являла собою щось зовсім інше, ніж природа, з якою ми боремося за наше існування.

Монтеск'є був переконаний у тому, що відмінностям у кліматі відповідають «різнорідні закони». Він пояснював це взаємовідношення надзвичайно недостатнім способом, і філософи-матеріалісти показали це без великих зусиль. «Чи можна твердити,— запитував Гольбах,— що сонце, яке зігрівало греків і римлян, які так дорожили колись своєю свободою, не посилає вже тепер тих же самих променів на їхніх звироднілих нащадків?» * Однак у своїй основі хід думки Монтеск'є не був зовсім помилковим. Ми знаємо тепер, яке значення мало географічне середовище для історії людства. І якщо Монтеск'є помилявся, то це зовсім не означає, що ті, хто нападає на нього в цьому питанні, більш правильно розуміли те, що пізніше Гегель назвав «географічною основою всесвітньої історії». Про це вони не мали *ніякого* поняття — ні правильного, ні хибного. Людська природа служила їм тим ключем, за допомогою якого, як вони вважали, можна відчинити всі двері в галузі моралі, політики й історії. У наш час часто важко буває зрозуміти цю таку звичну для письменників XVIII ст. точку зору.

«Розвиток мистецтв», говорить, наприклад, *Сюар*, «проходить тими ж ступенями, які спостерігаються в розвитку людського роду». Ми жадібно хапаємося за цю ідею, думаємо, що автор збирається заговорити про приховані причини людського розвитку, які, будучи незалежними від волі людей, дають той чи інший напрям їхньому духові і їхній освіті («lumières»). Декому вже здається, що завдяки Сюару вони вибираються з того

* Politique naturelle, II, p. 10; Système social, III, p. 6—8. З свого боку і Вольтер невтомно боровся з цією думкою Монтеск'є, який, втім, не сказав нічого нового з цього питання; він тільки повторює погляди деяких грецьких і римських письменників. Щоб бути справедливими, ми додамо, що Гольбах часто говорить про вплив клімату значно більш поверхово, ніж Монтеск'є. «Певний клімат за самою сутністю своєю так організовує і видозмінює людей, що вони стають або дуже корисними, або дуже шкідливими для свого роду» (!),— говорить Гольбах у «Système de la Nature».

circulus vitiosus *, у якому безвихідно крутилась філософія історії XVIII ст. Але вони надто необачні і глибоко помиляються. Причини, яким підпорядковано розвиток «мистецтв», залежать тільки від природи — «людини»... «У дитинстві людина живе почуттями, уявою і пам'яттю; вона шукає тільки втіхи, потребує лише пісень і казок. Потім наступає вік пристрастей; душа вимагає потрясінь і хвилювань. Душа розвивається, розум посилюється. Обидві ці здатності в свою чергу вимагають вправ, і їх діяльність поширюється на все, що спроможне зачепити допитливість, смак, почуття і потреби людей» **.

Усі природодослідники визнають тепер, що послідовні форми, через які проходить індивідуальний організм від зародку до свого повного розвитку, є повторенням тих змін у формах, через які пройшли предки даного роду, до якого належить організм. *Ембріогенний* розвиток є скороченим обрисом *генеалогічного* розвитку. Так само можна розглядати послідовні форми, які розум кожної людини проходить з раннього дитинства до повного свого розвитку, як скорочений обрис довгих і повільних змін, через які пройшли в історії предки кожної людини. Ми гадаємо, що про цей предмет можна зробити досить цікаві дослідження ***. Але що сказали б про такого природодослідника, який знаходив би в ембріогенній історії окремого організму достатню підставу для змін роду? Якраз такий, однак, спосіб думок Сюара і разом з ним усіх «філософів» XVIII століття, які мали туманне уявлення про закономірності розвитку людства.

Грімм тут цілком погоджується з Сюаром. «Який народ,— запитує він,— не починав як поет і не закінчував як філософ?» ****. Тільки Гельвецій зрозумів, що цей факт може мати інші і глибші причини, ніж це думав Сюар. Але ми поки ще не займаємося Гельвецієм.

Людина є відчуваюча, мисляча і розумна істота. Так вона створена, такою вона буде і була, незважаючи на

* Порочного кола.

** Du progrès des lettres et de la philosophie dans le dix-huitième siècle (Прогрес літератури і філософії в XVIII ст.); Mélange de Littérature. Paris, An. III, p. 383 (Літературний збірник. Париж, рік III, с. 383).

*** Само собою зрозуміло, що при цьому треба завжди звертати особливу увагу на величезний вплив, який справляє пристосування до соціального середовища на духовний і моральний розвиток індивідуумів.

**** Correspondance littéraire, Août 1774.

всі свої помилки. У цьому розумінні природа людини незмінна. Що ж тоді дивного в тому, що моральні і політичні закони, що диктуються цією природою, у свою чергу будуть загальнозначущі, незмінні і постійні? Закони ці поки ще не проголошені, і потрібно визнати, що «немає нічого більш звичайного, як те, що цивільні закони суперечать законам природи». А цими зіпсованими цивільними законами ми зобов'язані або «зіпсованості звичаїв, або помилкам суспільств, або тиранії, яка примушує природу поступатись своєму авторитетові» *. Дайте говорити природі, і ви взнаєте істину раз назавжди. Помилки незліченні, істина — тільки одна. «Немає моралі для нелюда чи безумного; універсальна мораль створена лише для розумних і нормально організованих істот; в них природа не змінюється; потрібні лише спостереження, щоб звідси вивести незмінні правила, яких вони повинні дотримуватися» **.

Але як же тепер пояснити, що той же Гольбах міг написати такі рядки: «Суспільства, як і всі природні тіла, підлягають перетворенням, змінам, революціям; вони утворюються, ростуть і розпадаються, як і всі істоти. Одні і ті ж закони не можуть підходити для них у різних обставинах розвитку: корисні в один час, вони зробляться непотрібними і шкідливими в інший».

Справа тут дуже проста. Із усього цього міркування Гольбах робить тільки один висновок: застарілі і віджилі закони (він має при цьому на увазі закони тодішньої Франції) повинні бути знищені. Давність закону говорить швидше *проти* закону, ніж *за* нього. Приклад наших предків нічого не доводить на його користь. Гольбах міг би це довести абстрактно, лише вдаючись до «розуму». Але, беручи до уваги передсуди своїх читачів, він робить вигляд, нібито додержується історичної точки

* Politique naturelle, I, p. 37—38.

** Повстаючи проти зовсім протилежних у цьому пункті поглядів Вольтера, Кондорсе стверджує («le Philosophe ignorant»; патріарх частенько змінював свої погляди), що ідеї справедливості і права складаються «неодмінно однаковим чином у всіх істот, обдарованих здатністю відчувати» і засвоювати ідеї. *«Тому вони будуть однакові»*. Правильно, звичайно, що люди «часто міняють їх». Але будь-яка істота, що правильно міркує, так само прийде до тих же ідей в моралі, як і в геометрії. Ці ідеї являють собою необхідний висновок з тієї незаперечної істини, що люди суть істоти, що відчувають і мислять» (У примітці до «Philosophe ignorant» Кельського видання творів Вольтера).

зору. Те ж саме стосується й історії релігій. «Філософи» дуже багато займалися цим питанням. З якою метою? Щоб довести, що християнська релігія, заснована нібито на одкровенні, цілком схожа з усіма нечестивими релігіями. Цим наносився удар ненависному християнству. Раз нанісши цей удар, жоден «філософ» більш уже не турбувався про вивчення порівняльної історії релігій. Тоді була революційна епоха, і всі «істини», що проголошувалися філософами (а ці «істини» часто суперечили одна одній), мали безпосередню практичну мету.

Гольбах був теоретиком буржуазії до мозку кісток, до педантизму. Він кидає громи проти «папи і єпископів, які встановлюють свята і змушують народ до неробства». Він доводить, що успіхи торгівлі і промисловості несумісні з мораллю релігії, «засновник якої проклинає багатих і закриває їм доступ у царство небесне». Він зі свого боку проклинає «незчисленну кількість священиків, монастирських послушників, монахів і монахинь, у яких немає ніякого іншого корисного діла, окрім як простягати свої бездіяльні руки до неба і денно і нощно вимолювати милості божі». Він повстає проти католицьких постів, тому що «держави, що розглядаються римсько-католицькими країнами як єретичні, є майже єдиними, які добувають користь із посту: англійці продають тріску, а голландці — оселедці» *. Це все тільки *«природно»*. Але коли Гольбах, подібно до Вольтера і багатьох інших, при кожній нагоді повертається до історії про 2000 свиней, які були потоплені бісами з дозволу Ісуса Христа, коли він докоряє міфічному засновникові християнства за його недостатню повагу до приватної власності; коли він робить той же докір апостолам, які часто збирали колоски на полях, що не належали їм; коли він примиряється на мить з Христом тільки тому, що «син людський» не освятив суботу **,— то він стає

* Пор. Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Religion Chrétienne. 1757, p. 176, 179, 196, 198, 199, 203. [*Гольбах П.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936, с. 301, 306, 307.— *Ред.*].

** «Він, можливо, відчував, як і ми,— говорить він,— наскільки корисно було б для народу скасування великої кількості святкових днів». Histoire critique de Jésus Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles (Критична історія Христа, або аналіз Євангелія, обоснований на розумі. Без дати і позначення місця надрукування книги), с. 157.

педантичним і вкрай смішним, і тоді особливо впадає в очі цілковита відсутність у нього історичного розуміння.

Гольбах задовольняється пізнанням того, що «людський рід зробився нещасним внаслідок *помилки*» і що треба *звільнити його від цієї помилки.* Він не шкодував ні праці, ні грошей для виконання цього благородного завдання. Він присвятив усе своє життя боротьбі з «передсудами». Найбільш закоренілим і фатальним із усіх передсудів була релігія, і наш філософ без утоми бореться з нею. Вольтер у своїй боротьбі проти «l'infâme» щадив «верховну істоту» і тільки старався напоумити її [6]. Він був конституціоналістом у справах релігії. Могутність бога він хотів послабити вічними, витлумачуваними «філософами» законами природи. Але французькі матеріалісти в небесних справах були завзятими республіканцями: вони гільйотинували бога задовго до доброго доктора Гільйотена. Вони ненавиділи його як особистого ворога. Цей свавільний, мстивий і жорстокий деспот обурював їх найблагородніші почуття як людей і громадян. «Неможливо любити істоту, ідея якої здатна збудити тільки страх»,— вигукує Гольбах... «Чи можна дивитися без тривоги на бога, якого вважають достатньо варварським, щоб бути здатним засудити нас на вічну муку... Жодна людина на землі не може мати найменшої іскри любові до бога, який тримає напоготові нескінченні за тривалістю і жорстокістю кари для дев'яноста дев'яти сотих своїх дітей... Отже, зробіть той висновок, ви богослови, що згідно з вашими власними принципами ваш бог незмірно більш жорстокий, ніж найжорстокіший із людей» *.

Сучасні Гольбаху англійські матеріалісти були на більш дружній нозі з стародавнім єврейським богом. Вони мали до нього лише *«почуття любові»* і *«поваги»*. Вони жили зовсім в інших соціальних умовах. Двоє тіл, що складаються з одних і тих же елементів, але тільки взятих у різних пропорціях, не мають однакових хімічних властивостей. Більше того. Жовтий фосфор значно відрізняється від червоного. Ніхто з хіміків не дивується з цього. Вони говорять, що це залежить від молекулярної будови одних і тих же елементів. Але постійно ди-

* *Гольбах П.* Здравый смысл, с. 48—49.— *Ред.*

вуються, помічаючи, що одні і ті ж ідеї бувають не однакового забарвлення і приводять не до однакових практичних висновків у різних, але загалом досить схожих за своєю соціальною структурою країнах. Рух ідей відображає лише соціальний рух, і різні шляхи ідей та їхнє забарвлення, що безперервно змінюється, точно відповідають різним угрупованням сил у соціальному русі. Форми *мислення* завжди залежать від форм *буття* *.

«Навряд чи можна заперечувати,— говорить *англійський* матеріаліст Прістлі **,— що спільні цілі доброчесності справді забезпечуються завдяки вірі в щедру відплату у майбутньому житті за всі добрі і погані вчинки». Французький *деїст* Вольтер тримався тієї ж думки. Фернейський патріарх написав з цього приводу багато нісенітниці. *Французький* же матеріаліст Гольбах міркує таким чином: «Майже всі люди вірять у караючого і винагороджуючого бога; однак ми вважаємо, що в усіх країнах кількість поганих людей значно перевищує кількість добрих людей. Якщо ми станемо дошукуватись до істинного кореня цієї загальної зіпсованості, то знайдемо його в самих релігійних ученнях, а не в уявних причинах, вигаданих різними релігіями для пояснення факту людської зіпсованості. Люди зіпсовані тому, що майже всюди ними погано управляють; ними погано управляють тому, що релігія обожнила государів; останні, упевнені в своїй безпеці і самі зіпсовані, зробили, природно, свої народи нещасними і поганими. Народи, підкоряючись безрозсудним правителям, природно, не могли керуватися розумом. Оскільки обманщики-жерці тримали їх в омані, то розум став для них марний» ***.

Отже, релігія є головна діюча сила в історії. Перед нами Боссює навиворіт! Автор «Discours sur l'Histoire

* Одна і та ж думка в устах двох людей, які переслідують різні практичні цілі, часто має два різні значення. Згідно з Гольбахом, у кожній країні справжня релігія є релігія ката. По суті Гоббс говорить те ж саме. Але який різний смисл цих думок у філософії того й іншого!

** A free discussion of the Doctrin of Materialism and philosophical Necessity, in a correspondance between Dr. Price and Dr. Priestley. London. 1778, p. VIII—IX (Вільна суперечка про матеріалістичне вчення і філософську необхідність у листуванні між д-ром Прайсом і д-ром Прістлі. Лондон, 1778, с. VIII—IX).

*** Система природы, с. 357.— *Ред.*

Universelle» * був упевнений, що релігія все влаштовує найкращим чином, а Гольбах вважав, що вона все приводить у найгірший стан. Ця різниця являла собою єдиний крок уперед, який зробила філософія історії протягом цілого століття. Практичні наслідки цього кроку були величезні, але він нітрохи не сприяв розумінню історичних фактів. «Філософи» не були в змозі вибратися з порочного *кола*: з одного боку, людина є продуктом оточуючого соціального середовища: «У вихованні ми повинні шукати головне джерело людських пороків і доброчесностей, помилок і істин, що наповнюють голови людей, засвоюваних ними похвальних і достойних осуду звичок, властивостей і талантів, які ними набуваються» **; з другого боку, джерело всієї суспільної невпорядкованості полягає у *«незнанні найочевидніших принципів політики»*. Соціальне середовище створюється «громадською думкою» (opinion), тобто людиною. У різній формі ця основна суперечність знову і знову з'являється у творах Гольбаха, як, втім, і в усіх інших «філософів».

Про матеріалістичне розуміння історії

На думку Лабріола, філософія в своєму історичному розвитку частково зливається з теологією, а частково являє собою розвиток людської думки в її відношенні до предметів, що входять у коло нашого досвіду. Оскільки вона відмінна від теології, вона займається тими ж завданнями, на розв'язання яких спрямовується наукове дослідження, власне так зване. При цьому вона або прагне випередити науку, даючи свої власні здогадні рішення, або просто резюмує і піддає подальшій логічній обробці рішення, *уже* знайдені наукою. І це, звичайно, справедливо. Але тут іще не вся істина. Візьмімо нову філософію. Декарт і Бекон вважають найважливішою справою філософії примноження природничонаукових знань з метою збільшення влади людини над природою. У їх час філософія займається, отже, якраз тими самими завданнями, які становлять предмет природни-

* Міркувань про всесвітню історію.
** Système social, I, p. 15.

чих наук. Можна думати тому, що рішення, які даються нею, визначаються становищем природознавства. Однак це не зовсім так. Тодішнє становище природничих наук не може пояснити нам ставлення Декарта до деяких філософських питань, наприклад до питання про душу і т. п., але це ставлення добре пояснюється *суспільним* становищем тодішньої Франції.

Декарт строго розділяє царину віри від царини розуму. Його філософія не суперечить католицизму, а, навпаки, намагається підтвердити новими міркуваннями деякі його догмати. У цьому разі вона добре виражає собою тодішній настрій французів. Після тривалих і кривавих заворушень XVI століття у Франції з'являється загальне прагнення до миру і порядку. У галузі *політики* це прагнення виражається співчуттям до абсолютної монархії; в галузі *думки* — певною релігійною терпимістю і прагненням уникати тих спірних питань, які нагадували б про недавню громадянську війну. Такими питаннями були релігійні питання. Щоб не торкатися їх, треба було відмежувати царину віри від царини розуму. Це і було зроблено, як ми сказали, Декартом. Але такого розмежування було не досить. В інтересах суспільного миру філософія повинна була урочисто визнати правильність релігійного догмату. В особі Декарта вона зробила і це. І ось чому система цього мислителя, принаймні на три чверті матеріалістична, була співчутливо зустрінута багатьма духовними особами.

З філософії Декарта логічно вийшов матеріалізм Ламетрі. Але з неї з таким же правом могли бути зроблені й *ідеалістичні* висновки. Якщо французи їх не зробили, то на це була цілком певна суспільна причина: негативне ставлення третього стану до духівництва у Франції XVIII століття. Якщо філософія Декарта виросла з прагнення до суспільного миру, то матеріалізм XVIII століття передвіщав собою нові суспільні потрясіння.

Уже з цього видно, що розвиток філософської думки у Франції пояснюється не тільки розвитком природознавства, але також і безпосереднім впливом суспільних відносин, що розвиваються. Ще більше виявляється це при уважному погляді на історію французької філософії з другого боку.

Ми вже знаємо, що основним завданням філософії Декарт вважав збільшення влади людини над природою. Французький матеріалізм XVIII століття вважав

своїм найважливішим обов'язком заміну певних старих понять новими, на основі яких могли б бути побудовані нормальні суспільні відносини. Про зростання суспільних продуктивних сил у французьких матеріалістів майже немає й мови. Це дуже істотна різниця. Звідки вона взялася?

Розвиток продуктивних сил у Франції XVIII століття надзвичайно сильно утруднювався застарілими суспільними відносинами виробництва, архаїчними суспільними установами. Усунути ці установи було безумовно необхідно в інтересах подальшого розвитку продуктивних сил. В їх усуненні полягав увесь смисл тодішнього суспільного руху у Франції. У філософії необхідність такого усунення відбилася у вигляді боротьби проти застарілих абстрактних понять, що виросли на грунті застарілих виробничих відносин.

В епоху Декарта ці самі відносини далеко ще не були застарілими; вони разом з іншими суспільними установами, які виросли на їх грунті, не заважали розвиткові продуктивних сил, а сприяли йому. Тому про їх усунення ніхто тоді й не думав. Ось чому філософія ставила прямо перед собою завдання зростання продуктивних сил, це найважливіше практичне завдання буржуазного суспільства, що народжувалося.

Про „економічний фактор“

...Даним станом продуктивних сил зумовлюється певна економічна структура суспільства. На цій структурі виростають певні правові і політичні відносини. Сукупність усіх цих відносин відображається в свідомості людей і зумовлює собою їхню поведінку. Інколи «економіка» впливає на вчинки людей через посередництво «політики», інколи через посередництво філософії, інколи через посередництво мистецтва або якої-небудь іншої ідеології, і тільки час від часу, на *найпізніших ступенях суспільного розвитку,* економіка являється в свідомості людей у своєму власному *«економічному»* вигляді. Найчастіше вона впливає на людей через посередництво всіх цих факторів разом, причому їх взаємне відношення, так само, як і сила кожного з них зокрема, залежить від того, які саме суспільні відносини виросли на даній еко-

номічній основі, що, в свою чергу, визначається характером цієї основи.

На різних стадіях економічного розвитку суспільства всяка дана ідеологія неоднаковою мірою зазнає на собі впливу інших ідеологій. Спочатку право підкоряється релігії, потім — як, наприклад, у XVIII столітті — воно підпадає під вплив філософії. Щоб усунути вплив релігії на право, філософія повинна була витримати найсильнішу боротьбу. Ця боротьба представляється боротьбою абстрактних понять, і нам здається, що всякий даний фактор набуває або втрачає своє значення завдяки своїй власній силі і іманентним законам розвитку цієї сили, тоді як насправді його доля цілком визначається ходом розвитку суспільних відносин.

До якої міри доля кожного окремого «фактора» залежить навіть від другорядних особливостей цих відносин, може показати порівняння французької революції з англійською. Ще Гізо в передмові до своєї «Histoire de la revolution d'Angleterre» правильно вказав на те, що обидві ці революції вийшли з одних і тих же причин і мали однакові цілі («la tendance était la même comme l'origine; les désirs, les efforts, les progrés sont dirigés vers le même but») *. Але однакові тенденції виразились в Англії не так, як у Франції. У першій із цих країн вони набули *релігійного*, а в другій — *філософського* забарвлення. Ця відмінність у ролі *«факторів»* постала з деяких другорядних відмінностей у взаємних відносинах суспільних класів.

Вище ми припустили, що існує тільки два фактори. Тепер ми повинні визнати, що їх дуже багато. По-перше, кожна окрема наукова «дисципліна» має справу з окремим «фактором». По-друге, і в окремих дисциплінах можна нарахувати по кілька факторів. Чи фактор література? Фактор. А драматична поезія? Теж фактор. А трагедія? Я не бачу, на якій підставі можна було б не визнати фактором і її. А міщанська драма? І вона фактор. Словом, факторам немає ліку.

Коли противники матеріалістичного розуміння історії говорять, що розвиток людства здійснюється під впливом багатьох і досить різних факторів, вони висловлюють досить поважну істину; але ця поважна істина зводить-

* «Їх тенденції і походження були одні і ті ж; бажання, зусилля, прагнення спрямовувались до однієї і тієї ж мети».— *Ред.*

ся до того, що фактичні відносини людей у суспільстві і історичний розвиток цих відносин *відображаються в людській свідомості під дуже багатьма і дуже різними кутами, що лежать на різних площинах.* Ця безперечна істина не може бути межею нашого наукового пізнання суспільних явищ. Так, визнавши, що англійська революція здійснилась під найсильнішим впливом *релігійного* фактора, ми повинні знайти *суспільні* причини, що зумовили собою цей вплив. Так же само, визнавши, що французький суспільний рух минулого століття здійснювався під *філософським* прапором, ми повинні знайти суспільну причину переважання філософії. А оскільки ми вже знаємо, чим зумовлюються суспільні відносини людей, то численність і різноманітність факторів нітрохи не заважають нам дивитися на історію з точки зору матеріалістичного монізму...

Cant проти Канта...

...Обрадувана відступництвом п. Бернштейна буржуазія так носиться тепер з цим «критиком»; вона так голосно трубить про його «критичні» подвиги, що уважний розбір його аргументації може дати багато найцікавіших психологічних «документів» для характеристики нашої епохи. А крім того, зречення п. Бернштейном матеріалізму і його прагнення *«повернутися до Канта»* * є зовсім не простими помилками філософського розуму (якщо тільки можна говорити про філософський розум п. Бернштейна); ні, вони стали природним, неодмінним і яскравим вираженням його нинішніх соціально-політичних тенденцій. Тенденції ці можуть бути виражені в словах: *зближення з передовими верствами буржуазії.* «Те, що називають буржуазією,— говорить він,— є складний клас, що складається з різних верств з дуже різними інтересами. Ці верстви тримаються разом до того часу, поки вони однаково пригноблені або поки їм однаково загрожують. В даному разі йтися може, звичайно, тільки про останнє, тобто про те, що буржуазія становить однорідну реак-

* У своїй книзі він говорить, зрештою, що вираз «Повернімось до Канта» він замінив тепер виразом «Повернімось до Ланге». Але це не змінює справи.

ційну масу тому, що всім її елементам однаково загрожує соціал-демократія — одним їхнім матеріальним, іншим їхнім ідеологічним інтересам: їхній релігії, патріотизму, їхньому бажанню оберегти країну від жахів насильственої революції» (с. 248—249). Ця невелика виписка дає ключ до розуміння психології розпочатого п. Бернштейном «перегляду» марксизму. Щоб не «загрожувати» ідеологічним інтересам буржуазії,— і перш за все її *релігії*,— п. Бернштейн «повернувся» на точку зору *«критичної» філософії*, яка прекрасно уживається з релігією, тоді як *матеріалізм* рішуче і непримиренно *ворожий* їй *. Щоб *не* «загрожувати» буржуазному *«патріотизму»*, він став спростовувати те положення Маркса, що пролетаріат не має батьківщини, і міркувати про закордонну політику Німеччини тоном справжнього «державного мужа» з школи «реальних політиків»; нарешті, щоб не «загрожувати» буржуазії *«жахами насильственої революції»,* він ополчився проти «Zusammenbruchstheorie» **, (яку, до речі сказати, він сам же й утнув з деяких, почасти погано ним зрозумілих, почасти спотворених, слів Маркса і Енгельса) і заходився доводити, що «класова диктатура є ознака більш низької культури... є кроком назад, політичним атавізмом». Хто хоче зрозуміти п. Бернштейна, тому треба вияснити собі не стільки його теоретичні докази, у яких немає нічого, крім неуцтва і плутанини понять, скільки його практичні прагнення, якими пояснюються всі його теоретичні злигодні і гріхопадіння. *Яка людина, така і її філософія,* справедливо говорить Фіхте.

<«Релігія є *опіум* народу»,— писав Маркс у «Deutsch-Französische Jahrbücher».— Скасування релігії, як *ілюзорного* щастя народу, є вимога його *дійсного* щастя... Критика релігії є, виходить, *в зародку критика тієї юдолі плачу, священним ореолом* якої є релігія» ***.

* Ще стародавні люди розуміли, що в цьому полягає одна з великих культурних заслуг матеріалізму. Лукрецій красномовно виразив цю свідомість у своїй похвалі Епікуру: «Коли на землі людське життя було презирливо пригнічене тягарем релігії, яка з неба показувала свою голову і страшним виглядом погрожувала смертним,— тоді вперше грецький муж, смертний, насмілився направити туди свій погляд і повстати проти неї; він, якого не приборкали ні храми богів, ні блискавки, ні погрозливий тріск неба», і т. д.

** Теорія катастроф.

*** Див. *Маркс К., Енгельс Ф.,* Твори, т. 1, с. 385.— *Ред.*

Така мова, зрозуміло, не могла подобатись не тільки тим буржуазним філістерам, які мають потребу в релігійному «опіумі» для того, щоб забезпечити самим собі трошки *ілюзорного щастя*, але також і тим, значно більш обдарованим і сміливим ідеологам буржуазії, які, звільнивши самих себе від релігійних передсудів, пригощають, однак, *ілюзорним щастям* народну масу тільки для того, щоб убезпечити від її посягань *справжнє щастя* імущих класів. Само собою зрозуміло, що саме ці пани особливо різко повстають проти матеріалізму і особливо голосно засуджують «догматизм» тих революціонерів, які викривають істинний характер їхньої антиматеріалістичної пропаганди...>

У цікавій брошурі «Reform oder Revolution» * К. фон Массов, Geheimer Regierungsrath, Mitglied der internationalen Komission für Schutzpflege u. s. w.**, словом, людина цілком «поважна», висловлює своє тверде переконання в тому, що «якщо наш розвиток піде так само, як він ішов досі, то в майбутньому нашій батьківщині загрожує соціальна революція» («Vorwort», S. 1) ***. Для уникнення цієї революції необхідна, на його думку, всебічна реформа (eine Gesammtreform auf staatlichem und sozialem Gebiet) ****, вимозі якої і присвячена його книга. Але всебічна соціальна реформа не виключає в його програмі і боротьби проти «революційних сил» (die Mächte des Umsturzes). Поки ще не сталося революційного вибуху, треба боротися з ними *духовною* зброєю (mit geistigen Waffen), а в цій боротьбі необхідно спрямувати свої сили насамперед *проти матеріалізму*. Але п. фон Массов гадає, що більш вдало за інших боротимуться з матеріалізмом ті противники «революційних сил», які самі очистять себе від матеріалістичної скверни. «Ворог, з яким ми повинні вступити в боротьбу передусім, є матеріалізм у нашому власному середовищі,— проповідує він.— Соціал-демократія цілковито матеріалістична, вона заперечує бога і вічність (sic). Але від кого запозичене це вчення? Чи не спустилося воно згори вниз? Величезна більшість освічених людей нашого часу відвернулась від віри своїх батьків...» «Частина вченого

* Реформа або революція.

** Таємний радник, член міжнародної комісії з опіки і т. д.

*** Передмова, с. 1.

**** Всебічна реформа в державній і соціальній галузі.

світу абсолютно атеїстична» *. А соціальні наслідки атеїзму жахливі. «Якщо нема ні бога, ні загробного життя, ні вічності; якщо зі смертю припиняється також і існування душі, то в двісті, в триста разів більш несправедливим стає всяке бідування, всяка злиденність однієї частини людства, що страждає, в той час як друга його частина насолоджується наддостатком. На якій підставі дев'ять десятих народу повинні нести на собі важкий тягар життя, тоді як меншість залишається вільною від усякої скрути?» **

На це питання атеїст не може відповісти скільки-небудь задовільно. А саме тут-то і лежить *соціальна* небезпека атеїзму: він виховує і збуджує революційні почуття в робітничій масі. І саме тому наш таємний радник правління і т. ін., і т. ін., і т. ін. проповідує освіченій буржуазії покаяння і боротьбу з матеріалізмом. П. фон Массов тямуща людина. Він набагато тямущіший за всіх тих «марксистів», які, щиро співчуваючи робітничому класові, в той же час не менш щиро захоплюються «критичною» філософією. Ці люди дотримуються матеріалістичного розуміння історії. Але вони дуже дивуються, коли їм указують на соціальні, тобто, зрештою, на *економічні* причини того негативного ставлення до *матеріалізму* і того поширення *неокантіанства*, які спостерігаються в середовищі освіченої буржуазії нашої епохи.

V

Але повернемось до п. Бернштейна. Заключна глава його книги прикрашена епіграфом: Kant wider Cant ***. Роз'яснюючи смисл цього епіграфа, п. Бернштейн говорить, що дух кенігсберзького філософа прикликається ним для боротьби з умовністю застарілих поглядів, які прагнуть утвердитись у соціал-демократії і становлять для неї велику небезпеку. «Припадки оскаженіння,— зауважує він,— які я викликав у пана П. (Плеханова), укріпили мене в переконанні, що соціал-демократії потрібен новий Кант, який направив би зброю своєї критики, який довів би, у чому гаданий матеріалізм є найвизначніша ідеологія, яка тому й найлегше збиває з путі, довів би, що

* Op. cit., S. 222. (Цит. тв., с. 222).
** Ibid., S. 222—223.
*** Кант проти Cant'a.

зневага до ідеалу, визнання матеріальних факторів всемогутніми силами розвитку є самообман, що завжди на ділі визнавався і визнається таким тими, хто його проповідує» (с. 330). Читач не може зрозуміти, причому ж тут гаданий матеріалізм, причому ж тут самообман, та ще самообман «на ділі» цілком *свідомий*? Справа пояснюється дуже просто: на думку п. Бернштейна, самообман неминучий там, де люди визнають економічні фактори «всемогутніми», тоді як «на ділі» їм не чужі *ідеали*. Уже з одного цього видно, який *близький* тепер п. Бернштейн до п. Карєєва і який *далекий* він, виходить, від серйозної критики марксизму. Щоб остаточно переконатися в цьому, треба прочитати сторінки, присвячені п. Бернштейном оцінці *історичних* поглядів Маркса і Енгельса. При читанні цих сторінок справді волосся стає дибом. Але за браком місця ми не будемо розбирати їх тут, відсилаючи допитливого читача до того, що сказано про них К. Каутським у його книзі «Bernstein und das sozial-demokratische Programm» * і нами в передмові до нового видання *«Маніфесту Комуністичної партії»* **. Тут ми відзначимо тільки такий курйоз, який стосується, проте, не філософсько-історичної, а філософської «критики» марксизму. П. Бернштейн говорить: «У виразі «матеріалістичне розуміння історії» завчасно вміщені всі непорозуміння, які взагалі зв'язані з поняттям матеріалізму. Філософський або природничо-історичний матеріалізм цілком детерміністичний, чого не можна сказати про марксистське розуміння історії, воно не визнає за економічною основою життя народів ніякого безумовно визначального впливу на його форми» (с. 23—24). Ви-

* Бернштейн і соціал-демократична програма.

** Одне побіжне зауваження. П. Бернштейн не схвалює нашого виразу: *моністичне* пояснення історії. У нього слово monistisch виявляється рівносильне з simplistisch (спрощене). Щоб не входити в довгі пояснення відносно того, чому потрібне саме *«моністичне»* пояснення історії, ми скажемо словами Ньютона: «Causas verum naturalium non plures admitti debere, quam guae et verae sint et earum Phenomenis explicandis sufficiant» («Не слід допускати більше причин природних явищ, ніж ті, які і достовірні, і достатні для їх пояснення»). П. Бернштейн не розуміє, що, коли розвиток суспільних — і в остаточному підсумку економічних — відносин не являє собою корінної причини розвитку так званого *духовного* фактора, то цей останній розвивається *сам* із *себе*, а цей *саморозвиток духовного фактора* є не більше, як один із різновидів того *«саморозвитку понять»*, проти якого наш «критик» попереджує своїх читачів, як проти однієї з небезпечних приманок гегельянської діалектики.

ходить, що детермініст — тільки той, хто визнає за економічною основою життя безумовно визначальний вплив на *форми* життя (?!). Це — Геркулесові стовпи неуцтва і нерозуміння. Але це ще не все. Згодом, коли Каутський зауважив у «Neue Zeit», що без детермінізму немає наукового пояснення явищ, наш «критик» поспішив заявити, що повстає власне тільки проти *матеріалістичного* детермінізму, який полягає в поясненні психологічних явищ дією матерії, тоді як він, п. Бернштейн, визнає також дію другого начала. Таким чином п. Бернштейн благополучно прийшов у ту мирну гавань *дуалізму*, вхід до якої прикрашений написом: *«Людина складається з душі і тіла»*. Це — знову добре знайома російському читачеві *карєєвщина*[2]. Але ця карєєвщина погано в'яжеться навіть із тим кантіанством, до якого хоче «повернутися» п. Бернштейн. Кант категорично стверджує, що alle Handlungen der vernünftigen Wesen, sofern sie Erscheinungen sind, in irgend einer Erfahrung angetroffen werden, stehen unter der Naturnotwendigkeit (всі дії розумних істот, оскільки вони являють собою явища і так чи інакше зустрічаються нам у досвіді, підлеглі природній необхідності) («Prolegomena», параграф 53). Що ж це означає, що явища підлеглі природній необхідності? Це означає саме те, що вони пояснюються матеріалістично (пор. «Kritik der Urteilskraft» *, параграф 78). Виявляється, отже, що п. Бернштейн повстає не тільки проти матеріалістів, але *також і проти Канта*. І все це тому, щоб не *загрожувати ідеологічним інтересам буржуазії*, тобто щоб не йти проти буржуазного Cant'a. Cant wider Kant ** — ось який девіз слід би вибрати п. Бернштейну.

Якщо п. Бернштейн відмовився від *матеріалізму* для того, щоб не «загрожувати» одному з «ідеологічних інтересів» буржуазії, який називається *релігією*, то його відмова від *діалектики* викликана була його небажанням лякати ту ж буржуазію *«жахами насильственої революції»*. Вище ми сказали, що він, напевне, і сам не проти осудити *«абстрактне або — або»*, що не рахується з умовами місця і часу, і що через це він сам несвідомо користується діалектичним методом. Це цілком правильно, але тепер треба додати, що він несвідомо стає на

* Критика розуму.
** Cant проти Канта.

конкретний грунт діалектики тільки в тих випадках і тільки в такій мірі, у якій діалектика являє собою *зручну зброю у боротьбі з мнимим радикалізмом «революціонерів»,* які мислять за формулою «так — так і ні — ні». Це саме ті випадки, коли всякий *філістер* робиться діалектиком. Але той же самий п. Бернштейн,— разом зі всіма філістерами всієї земної кулі,— готовий плести проти діалектики всяку нісенітницю і зводити на неї всякі безглузді звинувачення кожного разу, коли йому здається, що вона може сприяти зміцненню і розвитку революційних прагнень у соціалістичній галузі. Маркс говорить, що німецькі філістери захоплювались діалектикою в ті добрі старі часи, коли вони знали її лише в її містифікованому вигляді і уявляли, що вона може служити для виправдання їхніх консервативних прагнень, але відразу і рішуче відвернулися від неї, коли взнали її справжній характер і зрозуміли, що вона розглядає все існуюче з його минущого боку, що вона ні перед чим не зупиняється і нічого не боїться, словом, що вона *революційна по самій своїй суті.* Це ж саме ставлення до діалектики бачимо ми і в п. Бернштейна, який у всій своїй психології є рідним дитям німецького філістерства. Тим-то німецькі філістери і вітали його «критику» гучними й довготривалими криками радості, тим-то вони і проголосили його великою людиною. Рибак рибака бачить здалека.

Лекції про мистецтво

...*Мистецтво є засіб спілкування між людьми, а також і засіб боротьби між ними.* В суспільстві, поділеному на класи, мистецтво виражає те, що вважається хорошим і важливим у тому чи іншому класі, і взагалі все те, що найбільше займає даний клас у цей час (його думки, смаки і ілюзії, як висловлюється Маркс). У Франції XVII і XVIII ст. ця свідомість того, що важливо, не була релігійною (а в XVIII ст. вона була навіть *антирелігійною* свідомістю). Ця свідомість у суспільстві, поділеному на класи, частіше за все визначається не безпосередньо економікою, а тими суспільними відносинами і потребами, які розвинулись на грунті існуючих економічних відносин. Коли мистецтво виражає тенденції

висхідного і тому революційного класу, воно є важливим засобом у боротьбі цього класу за своє існування, важливою зброєю прогресу (школа Давіда до революції). Коли воно виражає тенденції падаючого класу, воно не полегшує його боротьби за існування, але просто розважає його в його безділлі. Розцвітає в золотий вік *апогею*...

...Мистецтво є одна з так званих ідеологій, тобто один з духовних продуктів суспільного життя людей.

Говорячи, що мистецтво є одна з ідеологій, я тим самим ставлю його на одну дошку з іншими ідеологіями: з релігією, з філософією, з правом і т. д.; кожна з цих ідеологій теж являє собою духовний продукт суспільного життя.

Якщо це так, то виходить, що моя відповідь має невизначеність. Вона вказує на *родову* ознаку предмета, не вказуючи його *видової* ознаки. І я, звичайно, не забуду про це в своєму викладі. До вказаної мною родової ознаки я додам також видову ознаку. Але перш ніж зробити це, я хочу звернути вашу увагу ось на яку обставину.

Хоча дане мною визначення мистецтва, як одного з духовних продуктів суспільного життя, і має мною ж указану невизначеність, але воно все-таки дає нам можливість вияснити собі, якщо не те, чим *відрізняється* мистецтво *від інших ідеологій*, то принаймні те, що *властиве йому разом з ними.*

Що ж саме властиве йому разом з іншими ідеологіями? Що спільного в нього з ними?

Та саме те, що воно, подібно до всіх їх, являє собою духовний продукт суспільного життя. Кожен із таких продуктів відображає собою суспільне життя особливим властивим йому способом. Ще Гегель сказав, що філософія є: «ihre Zeit in Gedanken erfasst» *. Що стосується релігії, то, зрозуміло, жодна віруюча людина не погодиться з тим, що *її* релігія є лише вираженням свого часу. Але всяка віруюча людина, не позбавлена деяких знань з історії релігії, погодиться визнати принаймні те, що всі інші релігії, крім тієї, яку вона вважає істинною, певним чином виражають собою той час, до якого відноситься їх виникнення і розвиток...

* Даний час, схоплений у думках.

Відповідь на анкету про майбутнє релігії, проведену журналом „Mercure de France“

Ви питаєте: присутні ми при розкладі чи при еволюції релігійної ідеї і релігійного почуття?

Ви дозволите мені стати на соціально-еволюційну точку зору і формулювати питання таким чином: чи не є розклад релігійної ідеї природним кінцем її еволюції?

Щоб відповісти на це питання, розберемося, чим була до теперішнього часу еволюція цієї ідеї.

Але передусім, що таке релігія? Якщо ми скористаємося тим визначенням, яке Едуард Б. Тейлор називає «визначенням-мінімум терміна релігія», то ми скажемо, що релігія є віра в духовні істоти, які існують поряд з тілами і природними процесами *.

Ця віра, що становить необхідний елемент усякої релігії, служить у той же час для пояснення всіх явищ природи. Але на вищій стадії соціальної еволюції до цього первісного елемента приєднується ще новий: елемент моральний.

Зв'язок між цими двома елементами стає дедалі тіснішим. І тоді ми приходимо до того, що я міг би назвати «визначенням-максимум терміна релігія»: віра в духовні істоти, яка зв'язана з мораллю і служить їй санкцією. Ось чому для багатьох сутність релігії полягає в моралі.

Але ми далекі ще від кінця цієї еволюції.

Зв'язок між мораллю і релігією, що здавався нерозривним, засуджений на зникнення внаслідок прогресу людського розуму.

Наукове пояснення феноменів може бути тільки матеріалістичним. Втручання духовних істот, яке в очах дикуна пояснює всі явища, нічого не пояснює в очах Бертело: значення такого пояснення зменшується для

* Правда, духовна істота не є ще бог. Щоб стати богом, духовна істота повинна здійснити певну еволюцію. Бог — це духовна істота, зв'язана взаємними послугами з даним плем'ям чи народністю. Але всякий бог є духовна особа. У даному разі для нас цього цілком достатньо.

кожної цивілізованої людини в міру того, як вона засвоює результати роботи науки.

Якщо багато хто ще вірить в існування духів і надприродних істот, то це тому, що, з різних причин, вони не змогли перемогти перешкод, які заважають їм стати на наукову точку зору.

Коли перешкоди ці будуть усунуті,— а все змушує думати, що це буде справою соціальної еволюції,— зникне будь-який слід супранатуралістичної концепції, і тоді мораль змушена буде зайняти своє самостійне місце. Релігія, в максимальному значенні цього слова, перестане існувати. Що стосується релігійного почуття, то, очевидно, і воно зникне разом з розкладом релігійної ідеї. Але в почуттях, звичайно, більше консерватизму, ніж в ідеях. Ще можуть бути і будуть, цілком імовірно, пережитки, які породять ублюдкові напівматеріалістичні, напівспіритуалістичні концепції світу.

Але й ці пережитки в свою чергу засуджені до зникнення, особливо коли зникнуть деякі соціальні установи, нібито санкціоновані релігією.

Прогрес людства несе з собою смертний вирок і релігійній ідеї, і релігійному почуттю. Боязкі або зацікавлені люди виявляють побоювання за долю моралі. Але, повторюю, мораль може вести самостійне існування.

Віра в духовні істоти навіть і тепер далека від того, щоб бути основою моралі. Навпаки, релігійні вірування цивілізованих народів нашого часу в більшості випадків відстали від морального розвитку цих народів.

В. К. Кліффорд справедливо зауважує: «Якби люди не були кращі за свої релігії, світ був би пеклом».

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЙНІ ІДЕЇ, АНТИКЛЕРИКАЛІЗМ, ВІЛЬНОДУМСТВО І АТЕЇЗМ В ІСТОРІЇ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ СУСПІЛЬНОЇ ДУМКИ І КУЛЬТУРИ

Рецензія на книгу Г. Могра „Останні дні одного суспільства"

...Французька аристократія того часу * може служити цікавим зразком класу, що перебував у занепаді і швидкими кроками наближався до своєї загибелі. Західноєвропейське дворянство викликане було до життя історичною необхідністю суспільного поділу праці. У кращу пору свого існування воно було правлячим і військовим станом. Із цієї його суспільної служби виросли всі його привілеї, що спочатку не суперечили ніякій справедливості, тому що були єдиним можливим у той час способом економічного забезпечення класу, який за самим родом своєї суспільної служби не може взяти безпосередньої участі в суспільному виробництві. Але в міру того, як розвиток суспільних продуктивних сил висував нові суспільні потреби, задовольнити які могла тоді лише абсолютна монархія, і в міру того, як із зміцненням цієї монархії зростала бюрократія і постійна армія, зникав і історичний сенс існування дворянського стану. Він робився все більш і більш непотрібним станом, здатним лише на те, щоб красуватися в залах Версаля та інших королівських резиденцій. Відповідно до цього і привілеї його ставали не-

* Кінець XVIII ст.— *Ред.*

вигідними для існуючого суспільства і шкідливими для його подальшого суспільного прогресу. Тоді й почався той опозиційний рух колись абсолютно покірного третього стану, на грунті якого виникли всі новаторські прагнення вісімнадцятого століття в галузі філософії, політики, літератури і мистецтва. Поки справа не дійшла до скасування установ, що віджили свій час, освічена частина дворянства не тільки не повставала проти цих новаторських прагнень, але навіть співчувала їм,— зовсім так само, як співчувало колись освічене духівництво Італії язичницькому духу Відродження. Це явище дуже цікаве з точки зору психології класів; воно заслуговувало б детального розгляду. Нагадаємо хоч те, що в XVIII столітті французька аристократія — як світська, так і духовна — дуже скептично ставилася до релігії. У ній швидко поширювався деїзм і навіть атеїзм. «Однак і найбільш невіруючі продовжують бачити в релігійності ознаку хорошого тону,— говорить Могра,— а головне — корисну узду для нижчих класів... Тим-то скептичне і атеїстичне суспільство зберігає релігійну обрядність і нав'язує народові ті самі вірування, з яких сміється. Воно ходить до обідні, причащається, закликає священика до одра помираючих; у деякі особливо урочисті дні церкви бувають переповнені; у свято тіла господня та інші великі свята кардинали, єпископи, сановники в стрічках, члени судового відомства в червоних мантіях, усі представники державного управління тісняться навколо святих дарів; кортеж відзначається якнайбільшою урочистістю; гармати віддають салют, війська — військові почесті, усі присутні побожно опускаються на коліна. Всі виконують релігійні обов'язки, але скільки атеїстів серед цих нібито віруючих!» Коли згодом це ж саме суспільство аплодувало бідним вандейським селянам, що повстали на захист релігії, то воно, звичайно, керувалося міркуваннями, які з релігією не мають нічого спільного. Знаменно, що один із найобдарованіших і блискучих представників французької аристократії, Шатобріан, у своєму «Génie du Christianisme» * захищав християнську релігію головним чином з *естетичної* точки зору. Всяка щиро віруюча людина побачила б у такому захисті просте блюзнірство.

* Геній християнства. Tours, 1868.

«У бога вже не вірують; але оскільки потяг до чудесного і надприродного притаманний людській природі,— говорить Могра,— то вірують у Месмера, в Каліостро, в чаклунство, вірять ворожкам і бояться п'ятниці, важкого дня» (с. 9). В іншому місці він дивується: «Ніхто не вірував уже в бога, але всі увірували в Каліостро»,— і розповідає, як його герой Лозен разом з герцогом Шартрським та іншими світськими левами займався викликанням диявола і подібними до того безглуздями (с. 402 і наст.). Але що ж показує такий настрій вищого паризького світу? Те, що цей світ ще не доріс до тверезого філософського погляду на природу, але що в той же час його вже не могла задовольняти та сукупність вірувань, яка склалась у середні віки, на значно нижчій стадії суспільного розвитку. Залишаючи осторонь питання про те, як відноситься віра в чудесне до людської природи, можна упевнено сказати, що однієї цієї віри абсолютно недостатньо для панування в даному середовищі системи догматів. Для такого панування потрібен певний суспільний *настрій*, зумовлюваний певними суспільними *відносинами*. У Франції минулого століття старі вірування розвалювалися саме тому, що все більше і більше розхитувалися старі суспільні відносини...

З промови „А. Л. Волинський. Російські критики"

...Поетичні ідеї Есхіла не схожі на поетичні ідеї Шекспіра. І якщо правий п. Волинський, говорячи, що критика повинна бути компетентна як в оцінці поетичних ідей, так і в розкритті творчого процесу, то не підлягає ні найменшому сумніву, що вона повинна «спиратися» насамперед на історію. «Філософські поняття певного ідеалістичного типу» небагато з'ясують там, де йдеться про *факти* і про існуючий між ними *причиновий зв'язок*. А що для розуміння процесу художньої творчості потрібне знайомство з фактами, тобто з історією мистецтва, в цьому неможливо й сумніватись. І необхідно зауважити, що цей процес не є одноманітний процес, у якому завжди беруть участь одні і ті ж здібності.

У різні історичні епохи він приводить у рух досить різні «психічні сили» (скажемо так, щоб задобрити п. Волинського), внаслідок чого мистецтво, властиве кожній з епох, завжди має свій особливий характер.

Для пояснення нашої думки візьмемо приклад з історії живопису у Франції. В картинах *Буше* переважає витончена граціозна чуттєвість; у картинах *Давіда* — певна умовна простота; нарешті, в картинах живописців-романтиків на зразок Делакруа чи Жеріко, які байдужі до грації і ненавидять умовну простоту, панує те, що французи називають le pathetique * (достатньо пригадати «Dante et Vergile» і «Le Radeau de la Méduse» **). Це три особливі школи. І кожна з цих шкіл інакше ставиться і до рисунка, і до кольорів, і до композиції, ніж інша. Зрозуміло, що Буше для його творчості потрібна була *одна* сукупність здібностей, Давіду — *друга*, а романтикам-живописцям — *третя.* Але звідки ж виникла ця відмінність? Чи не пояснюється вона особливостями характеру окремих осіб? Ні, і саме тому ні, що ми говоримо не про такі особливості, які властиві були окремим живописцям, а про такі, які належали цілим школам, а правильніше сказати — *цілим* епохам ***.

Ідеалістична естетика знала, зрозуміло, що кожна велика історична епоха мала своє мистецтво (наприклад, Гегель розрізняє східне, класичне і романтичне мистецтва); але в цьому разі вона, констатуючи очевидні факти, давала їм абсолютно незадовільне пояснення. Історія мистецтва пояснювалась у кінцевому підсумку властивостями *духу*, законами розвитку *абсолютної ідеї.* Коли за подібні пояснення береться який-небудь п. Волинський, то в нього зовсім нічого, крім

* Патетичне.

** «Данте і Вергілій» і «Пліт Медузи».

*** Давід говорив про себе: «Je n'aime ni je ne sens le merveilleux; je ne puis marcher à l'aise qu'avec le secours d'un fait réel». *Delécluze.* L. David, son école et son temps. Paris, 1855, p 338 («Я не люблю і не відчуваю надприродного, я можу вільно рухатись лише за допомогою реального факту». *Делеклюз.* Л. Давід, його школа і його час. Париж, 1855, с. 338). Це надзвичайно характерно для XVIII століття взагалі і для другої половини його зокрема. Раціональність була властива тоді всім (а особливо передовим людям); тому вона подобалась і в манері Давіда і його школи. А в XIX столітті цю саму раціональність поставили йому за провину, гірко докоряючи йому в бракові *уявлення.*

пустих, нібито філософських фраз, не виходить. Але коли такою справою займається гігант, подібний до Гегеля, тоді безперечно в результаті виходять часом дуже і дуже дотепні і навіть геніальні логічні побудови. Одне погано: ці геніальні побудови звичайно зовсім нічого не пояснюють, тобто зовсім не ведуть до тієї мети, ради якої вони зводяться. Справді, Гегель нам говорить, що класичне мистецтво відзначається повною рівновагою між формою і змістом, тоді як у романтичному мистецтві зміст (ідея) бере перевагу над формою. Це дуже цікаве зауваження, яке корисно пам'ятати кожному, хто займається історією мистецтва. Але *чому* ж зміст переважує форму в романтичному мистецтві? На це не вміє відповісти ідеалістична естетика Гегеля, тому що не можна ж вважати за відповідь вказівку на те, що *нескінченне* (зміст, ідея) в своєму логічному розвитку неодмінно повинне переважити скінченне (форму). Тут повторюється у Гегеля те ж, що ми бачимо в його «Philosophie der Geschichte» *, де історичний рух людства пояснюється логічними законами розвитку тієї ж абсолютної ідеї і де ці логічні закони теж нічого не пояснюють. І так само, як у «Philosophie der Geschichte», Гегель і в «Естетиці» часом сам покидає своє ідеалістичне царство тіней для того, щоб подихати свіжим повітрям житейської дійсності. І знаменно, що груди старика дихають у таких випадках так добре, начебто вони ніколи й не вдихали іншого повітря. Нагадаємо його міркування про голландський живопис.

Відомо, що картини голландських живописців майже ніколи не відзначаються «піднесеним» змістом. Ці живописці нібито поклялися забути «високі» предмети і зображувати одну житейську прозу. Гегель запитує: чи не согрішили вони цим проти правил естетики? І відповідає, що ні і що взагалі їхні сюжети зовсім не такі низькі, як це могло б здатися з першого погляду.

«Голландці,— говорить він,— взяли зміст своїх картин із самих себе, із сучасного їм суспільного життя, не можна докоряти їм за те, що вони за допомогою мистецтва відтворили цю сучасну їм дійсність» [1]. Якби вони не стали відтворювати її, то їхні картини втратили б усякий інтерес в очах сучасників. Щоб зрозуміти гол-

* Філософія історії.

ландський живопис, треба згадати історію голландців. Вони відвоювали у моря той грунт, на якому вони живуть; завдяки їх наполегливості, терпінню і мужності їм пощастило скинути панування Філіппа II і завоювати релігійну і політичну свободу, а їхня працьовитість і заповзятливість забезпечили їм значний добробут. Голландцям були дорогі ці властивості їхнього характеру і ця їхня поважна буржуазна заможність. А ці саме властивості і цю саме заможність і відтворювали голландські живописці. Ми бачимо їх і в картинах Рембрандта, і в портретах Ван-Діка [2], і в сценах Вувермана * [3]. Для нас важливе тут не те, що Гегель старається виправдати голландських живописців: на нашу думку, вони ніколи нічийого захисту не потребували. Але ми звертаємо увагу читача на те, що великий ідеаліст дуже добре вмів пояснювати, принаймні, деякі явища в історії мистецтва *ходом розвитку суспільного життя.* Щоб зрозуміти живопис голландців, потрібно згадати їхню історію. Це цілком справедлива думка. Але ця справедлива думка наводить на міркування, дуже небезпечні для ідеалістичної естетики.

Що якби думка, справедлива стосовно голландського живопису, виявилася б так само справедливою і стосовно живопису в Італії, скульптури в Греції, поезії у Франції і т. д. і т. д.? Історія мистецтва стала б пояснюватись історією суспільного життя, і в хитромудрих логічних побудовах ідеалістів, що апелюють до властивостей абсолютної ідеї, не виявилося б ні найменшої потреби. *Ідеалістична естетика померла б сама собою.*

...Венера Буше не тільки — «чуттєва Венера». «Чуттєвих Венер» малюють немало і в теперішній час для задоволення «естетичного» почуття пересичених життям розпусників із середовища багатої буржуазії. Але Венера Буше значно вишуканіша. Це кокетлива жінка саме XVIII століття, яка дуже добре уміє пожити собі на втіху, але вміє і тримати себе за всіма витонченими правилами того витонченого часу. Вона виховувалася, звичайно, не на Олімпі, але й не в бакалійній крамниці. Таким чином, Буше є не тільки виразник чуттєвих прагнень: він виражає чуттєві прагнення *витонченого фран-*

* Vorlesungen über die Aesthetik, 1-er Band. Berlin, 1835, S. 216—217. Пор. також: B. II, S. 222—223 (Лекції з естетики, т. I, Берлін, 1835, с. 216—217. Пор. також: т. II, с. 222—223).

цузького дворянства, сильно здрібнілого в XVIII столітті і абсолютно нездатного захоплюватися холодною величчю, яка царствувала в епоху Людовіка XIV, у золотий час старого порядку. Значить, живопис Буше є вираженням певного моменту в історії французького суспільства,— ми скажемо точніше: в історії вищих верств у Франції.

В міру того, як зростають сили і самосвідомість третього стану, зростає також і його незадоволення існуючим порядком, його неприязнь до дворянства і духівництва. І хоча, звичайно, багаті фінансисти значною мірою засвоїли собі зіпсованість вищих класів і їхню пристрасть до «чуттєвої Венери», проте краща, здорова частина буржуазії з презирством дивилася на дворянську розбещеність звичаїв і гаряче проповідувала «доброчесність» (la vertu). Припустімо, що ця доброчесність часто навіть у творах найпередовіших «філософів» була часом по-буржуазному позбавлена смаку і надто малозмістовна. Але в ній чуються — і чим далі, тим сильніше — й інші, справді мужні ноти. Розписування принад сімейного життя і проповідь поваги до чужої власності поступаються місцем звеличуванню почуттів громадянина, завжди готового пожертвувати своїм особистим добробутом ради інтересів страждаючої батьківщини. Тоді-то особливо поширилось і посилилось поклоніння великим мужам стародавності. Молодь зачитувалася Плутархом, старанно навчаючись «доброчесності» за його героями.

Хто читав знамениті «Салони» (Salons) Дідро, той знає, з якою ненавистю ставився до Буше цей геніальний представник третього стану. Воно зрозуміло. Якщо Буше виражав смаки зіпсованих вищих класів, то він не міг бути симпатичним тим, хто ненавидів і дворянство, і його смаки, і особливо зіпсованість. Таким чином, хід суспільного розвитку у Франції необхідно повинен був викликати проти Буше сильну реакцію.

Буше малював Венер і грацій, пастухів і пастушок, які були тими ж граціями, тільки одягненими (напіводягненими) в щось, схоже на одяг. Ці Венери, грації, пастухи і пастушки так опротивіли тій частині французького суспільства, яка мріяла про героїв Плутарха, що ненависть і презирство до «безглуздої і потворної системи Буше» не припинились і в XIX столітті, коли до неї можна було б, очевидно, поставитися спокійні-

ше*. Абсолютно узгоджуючись із загальною зміною смаку, тепер у живопису з'являється наслідування *стародавнім* митцям як у малюнку, так і в композиції картин, зміст яких, звичайно, запозичується з життя великих людей стародавності. Замість Венер і Діан з'являються брати Горації, Велизарії та ін.

Так виникає школа Давіда.

«У Давіда,— говорить Клеман,— зовсім не відсутня уява, ця головна особливість артиста. Він був обдарований нею великою мірою, але уява гамувалася у нього волею, її пориви затримуються духом системи. Інтелігенція, розум, або, правильніше, упереджений погляд, захоплює роль, яка йому зовсім не належить, пануючи над натхненням і почуттям» **.

Сильна уява, гамована ще сильнішою волею, порив новатора, керований розумом, що твердо тримається за свою «систему»,— що це, якщо не психологія якобінця? Напевне, саме такими якостями відзначались багато хто з товаришів Давіда по конвенту. Наполеон дуже добре розумів сенс антикварних захоплень нової школи в живопису, коли радив Давіду відмовитись від них і перейти до зображення «сучасних» предметів.

Але ось революційна гроза затихає; суспільство, «врятоване» переворотом 18 брюмера, повертається до мирної житейської прози, і хоч його «рятівник» виявляє занадто войовничий дух, але тепер грім гримить уже не в Парижі, а десь далеко-далеко, на полях Аустерліца і Ейлау. В Парижі живеться порівняно дуже спокійно, а оскільки всі істотні економічні вимоги колишнього третього стану виявляються задоволеними, то він уже не мріє про перевороти, а боїться їх. Якщо його художники і тепер ще продовжують малювати великих мужів стародавності, то ні в кому *** вже ці мужі не будять тих почуттів, які вони будили до 1789 року. Тепер малювання цих мужів стало справою рутини, від них стало віяти не меншою умовністю, як від пасторалей Буше. Якщо в школі Давіда розум продовжував, як і раніше, підпорядковувати собі уяву, то цей розум уже не служив ніякій «системі» упереджених передових

* Géricault, étude biographique et critique, par *Ch. Clément*. Paris, 1868, p. 243 (Жеріко, біографічний і критичний етюд, *Ш. Клеман*. Париж, 1868, с. 243).

** L. c., Introduction, p. 4 (Цитована книга. Вступ, с. 4).

*** Винятки вкрай рідкі, і їх можна не брати до уваги.

поглядів, а дуже мирно уживався з тим, що було навколо, а почасти навіть не проти був зробити кілька реверансів на адресу старого порядку. З новатора він став консерватором. А від цього його становище стало нестійким. Суспільству достатньо було зробити новий значний крок у своєму розвитку і висунути нову фалангу новаторів, щоб *уява* цих останніх повстала проти *раціональності* охоронців, і артисти, заражені духом нового часу, відкрили те, чого раніше ніхто не помічав, тобто що художні прийоми Давіда і його школи не задовольняють цілому ряду «вічних» вимог мистецтва... *

В. Г. Бєлінський

...Головна історична місія просвітителів XVIII століття полягала в розумовій боротьбі з застарілими поглядами, заповіданими часом розквіту абсолютної монархії і повного і безперечного панування дворянства і духівництва. У цій розумовій боротьбі природно і навіть дуже корисно було дивитися на *хід ідей* як на останню і найглибшу причину *ходу речей* у людських суспільствах. Але ось ударила гроза великої революції; події пішли одні за одними з запаморочливою швидкістю і з невмолимою силою могутніх явищ природи. Суспільний настрій змінювався дуже часто, дуже рішуче і зовсім несподівано; хід суспільного життя і думки не тільки, очевидно, не виправдовував світлих надій і відрадних передбачень філософів, але прямо насміхався з них. Тоді стало очевидно для багатьох, що хід ідей не визначає собою ходу речей, а, навпаки, сам визначається цим останнім. І ось філософи [1] часів реставрації намагаються відкрити закономірність у ході розумового розвитку людства **; історики розглядають думки людей як про-

* Іншими словами, живопис Давіда — його малюнок, колорит, композиція — подобався тим поколінням, які знали його в одній асоціації ідей, і здавався незадовільним і навіть прямо неприємним іншим поколінням, у яких завдяки безперервному ходу суспільного розвитку він, цей живопис, асоціювався з іншими ідеями і уявленнями. Те ж можна сказати і про всі школи в мистецтві, що відігравали будь-коли велику роль, а потім були випроваджені зі сцени реакцією, що з'явилася проти них.

** Саме в цей час Сен-Сімон намагається встановити свій закон трьох фаз (теологічної, метафізичної і позитивної), зв'язуваний зви-

дукт їхніх соціальних відносин, і всі дослідники суспільного життя все більше й більше переходять на *точку зору розвитку*.

Цей перехід знайшов своє головне вираження у філософській системі Гегеля. Точка зору Гегеля є *точка зору розвитку*; це становить найважливішу сторону його філософії; і саме завдяки цій своїй стороні його філософія здобула такий могутній і такий плідний вплив на весь хід розумового розвитку дев'ятнадцятого століття.

Учення про розвиток розглядає явища з їх минущої сторони. Воно вказує причини, що викликали їх *виникнення*, і воно ж відкриває ті причини, які зумовили або повинні зумовити з часом їх *зникнення*. Старий революціонер, що розглядав з цієї точки зору, припустімо, факт повернення у Францію тих самих Бурбонів, володарюванню яких, здавалося б, був нанесений остаточний удар поваленням і смертю Людовіка XVI, повинен був відчувати значне полегшення при думці про те, що сама реакція, яка прийшла на зміну могутньому революційному пориву, є лише минуще явище, міцне лише доти, доки існують часові причини, що його викликали. Відкривши ці причини, такий революціонер набував можливості сприяти їх *усуненню*, тобто, отже, новому торжеству справи прогресу. Точка зору розвитку, що зробила такі важливі послуги науці, виявилася, крім того, ніби навмисне вигаданою для моральної підтримки і підбадьорення всіх прогресивних новаторів, сили яких спочатку завжди бувають дуже незначні. Герцен був абсолютно правий, коли сказав, що філософія Гегеля є *справжня алгебра революції*.

Але ця алгебра революції, це могутнє знаряддя революційного мислення було значно більш складне, ніж просте знаряддя заперечення, що вживалося в минулому столітті, і тому його дія на молоді уми того часу повинна була виявитись також незрівнянно складнішою. Мислення XVIII століття прекрасно характеризується формулою: так — так, ні — ні, а що понад те, то від лукавого. Воно знало лише одно ставлення до даного явища: воно могло тільки раз назавжди осудити його або раз назавжди визнати його правомірність. Так,

чайно, і дуже обгрунтовано, з іменем Огюста Конта. Тепер на цей «закон» можна дивитись як на один із кращих прикладів невиробленості тодішніх понять про закономірності в історичному розвитку.

наприклад, на питання про те, добре чи ні панування духівництва, філософ XVIII століття міг дати тільки одну відповідь: *воно дуже шкідливе*. Історичні причини виникнення цього панування зовсім зникали з його поля зору. Не так видалася справа, наприклад, Сен-Сімону, який дивився на духівництво вже з точки зору *історичного розвитку цього стану*. Заперечуючи правомірність його панування в цей час, Сен-Сімон указував на його історичні заслуги, і, стаючи в цьому випадку в суперечність з філософами XVIII століття, він мимоволі перебільшував важливість цих заслуг,— обставина, яка в свою чергу залишила помітний слід як на його власних поглядах, так і на поглядах його учнів.

Повторюю, заперечні доктрини нашого століття значно складніші, ніж заперечні доктрини минулого. Люди XIX століття в своєму запереченні виявляють значно більше розумової вимогливості, ніж сучасники Дідро і Вольтера. Відомий німецький письменник і революціонер Арнольд Руге розповідає, що в перші дні його студентства йому довелося бути присутнім на лекції, не пам'ятаю вже якого професора, що говорив про релігію. Професор виявив дуже вільне до неї ставлення; «але саме це подіяло на мене досить неприємно,— говорить Руге,— не тому, щоб я сам був тоді віруючою людиною, а тому, що мене не задовольняла поверхова манера заперечення, властива XVIII століттю» *. Руге, який згодом зробився революціонером, був у той же час гарячим прихильником гегелівської філософії...

Французька драматична література і французький живопис XVIII ст. з точки зору соціології

...«Мій і ваш живописець,— говорить Дідро, звертаючись до читачів,— Грьоз. Грьоз перший догадався зробити мистецтво моральним» [1]. Ця похвала така ж ха-

* Цитую напам'ять, але за зміст ручаюсь. [Див.: Былое и думы, ч. IV. *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX. М., 1956, с. 23.— *Ред.*]

рактерна для настрою Дідро,— а з ним і всієї тодішньої мислячої буржуазії,— як і гнівні докори, які він кидає на адресу ненависного йому Буше.

Грьоз справді був до краю *моральним* живописцем. Якщо буржуазні драми Нівелля де ля Шоссе, Бомарше, Садена та ін. були des moralités en action *, то картини Грьоза можна назвати moralites sur la toile **. *«Батько сімейства»* займає в нього почесне місце, покуття, фігурує в найрізноманітніших, але завжди зворушливих ситуаціях і відзначається такими ж поважними домашніми чеснотами, які прикрашають його в буржуазній драмі. Але хоч цей патріарх безперечно гідний всякої поваги, він не виявляє *ніякого політичного інтересу.* Він стоїть «втіленим докором» перед розбещеною і розпутною аристократією і далі «докору» не йде. І це зовсім не дивно, бо художник, що його створив, теж обмежується «докором». Грьоз далеко не революціонер. Він прагне не до усунення старого порядку, а лише до його виправлення в дусі моралі. Французьке духівництво для нього — охоронець релігії і добрих звичаїв; французькі священики — духовні отці всіх громадян ***. А тим часом дух революційного незадоволення вже проникає в середовище французьких художників. У п'ятдесятих роках виключають з французької академії художеств у Римі учня, який відмовився говіти.

У 1767 р. інший учень тієї ж академії, архітектор Адр. Мутон, зазнає тієї самої кари за ту ж провину. До Мутона приєднується скульптор Клод Моно,— його теж виключають із закладу. Громадська думка Парижа рішуче стає на бік Мутона, який подає на директора римської академії скаргу в суд, а суд (Châtelet) визнає цього останнього винним і ухвалює стягти з нього 20 000 ліврів на користь Мутона. Громадська атмосфера дедалі більше нагрівається, і в міру того як революційний настрій заволодіває третім станом, захоплення жанровим живописом — цією слізливою комедією, мальованою олійними фарбами,— холоне. Зміна в настрої передових людей того часу приводить до зміни їх естетичних запитів,— як вона привела до зміни їх літературних по-

* Мораллю в дії.

** Мораллю на полотні.

*** Див. його «Lettre à Messieurs les curés» в «Journal de Paris» («Лист пп. священикам у «Журналь де Парі») від 5 грудня 1786 р.

нять,— і жанровий живопис в дусі Грьоза, який ще не так давно викликав загальний ентузіазм *, меркне перед революційним живописом *Давіда* та його школи.

Згодом, коли Давід був уже членом Конвенту, він у своїй доповіді цим зборам говорив: «Усі види мистецтва тільки те й робили, що служили смакам і примхам купки сибаритів з кишенями, набитими золотом, і цехи (Давід називає так *академії*) переслідували геніальних людей і взагалі всіх тих, хто приходив до них з чистими ідеями моральності і філософії» [2]. На думку Давіда, мистецтво повинне служити народові, республіці. Але той самий Давід був рішучим прихильником *класицизму*. Мало того: його художня діяльність оживила занепадаючий класицизм і на цілі десятки років продовжила його панування. Приклад Давіда якнайкраще показує, що французький класицизм кінця вісімнадцятого століття був консервативний,— або, коли хочете, реакційний, бо він прагне *назад* від новітніх наслідувачів до античних зразків,— тільки за *формою*. *Зміст* же його був наскрізь перейнятий найреволюційнішим духом **.

Однією з найбільш характерних щодо цього і найбільш визначних картин Давіда був його *«Брут»*. Ліктори несуть тіла його дітей, тільки що страчених за участь у монархічних підступах; дружина і дочка Брута плачуть, а він сидить, суворий і непохитний, і ви бачите, що для цієї людини *благо республіки* є справді *найвищий закон*. Брут — теж *«батько сімейства»*. Але це батько сімейства, який став *громадянином*. Його доброчесність є *політична* доброчесність революціонера. Він показує нам, як далеко пішла буржуазна Франція з того часу, коли Дідро вихваляв Грьоза за моральний характер його живопису ***.

Виставлений у 1789 році, у тому році, коли почався великий революційний землетрус, *«Брут»* мав неймовір-

* Такий ентузіазм викликала, наприклад, у 1755 р. виставлена в Салоні картина Грьоза «Le Père de famille» («Батько сімейства») і в 1761 р. його ж «L'Accordée du village» («Сільська наречена»).

** Див.: Доповідь, написана Давідом у 1773 р. за дорученням Комітету суспільної освіти про національне жюрі мистецтв.— У кн.: «Мастера искусств об искусстве», т. II. М.— Л., 1936, с. 188—189. і «Речи и письма живописца Луи Давида». М.— Л., 1933, с. 111.— *Ред.*

*** «Брут» висить тепер у Луврі. Росіянин, якому доведеться бути в Парижі, зобов'язаний піти уклонитись йому.

ний успіх. Він доводив до *свідомості* те, що стало найглибшою, найпекучішою потребою *буття*, тобто *суспільного життя* тодішньої Франції. Ернест Шено цілком справедливо говорить у своїй книзі про школи французького живопису:

«Давід точно відображав почуття нації, яка, аплодуючи його картинам, аплодувала своєму власному зображенню. Він малював тих самих героїв, яких публіка брала собі за зразок; захоплюючись його картинами, вона зміцнювала своє власне захоплене ставлення до цих героїв. Звідси та легкість, з якою стався в мистецтві переворот, подібний до перевороту, що відбувався тоді у звичаях і в суспільному ладі» *.

Читач дуже помилився б, подумавши, що переворот, зроблений у мистецтві Давідом, поширювався тільки на вибір предметів. Коли б це було так, ми ще не мали б права говорити про *переворот*. Ні, могутнє дихання революції, що наближалася, докорінно змінило все ставлення художника до своєї справи. Манірності і солодкавості старої школи,— дивись, наприклад, картини Ван-Лоо,— художники нового напряму протипоставили сувору простоту. Навіть недоліки цих нових художників легко пояснюються настроєм, що панував серед них. Так, Давіду докоряли за те, що дійові особи його картин схожі на статуї. Цей докір, на жаль, небезпідставний. Але Давід шукав зразків у стародавніх митців, а для нового часу переважаючим мистецтвом стародавності є скульптура. Крім того, Давіду ставили в провину убогість його уяви. Це був теж справедливий докір: Давід сам визнавав, що в нього переважає раціоналістичність. Але раціоналістичність була найвизначнішою рисою всіх представників тодішнього визвольного руху. І не тільки тодішнього,— раціоналістичність знаходить широке поле для свого розвитку і широко розвивається в усіх цивілізованих народів, що переживають епоху перелому, коли старий суспільний порядок іде до занепаду і коли представники нових суспільних прагнень піддають його своїй критиці. У греків часів Сократа раціоналістичність була розвинена не менше, ніж у французів вісімнадцятого століття. Німецькі романтики не-

* *Cheneau E.* La Peinture française au XIX siècle. Les chefs d'école. Paris, 1883, p. 18. [*Шено Е.* Французький живопис XIX ст. Париж, 1883, с. 18.— *Ред.*]

дарма нападали на раціоналістичність Евріпіда. Раціоналістичність є плодом боротьби нового із старим, і вона ж служить її знаряддям. Раціоналістичність властива була також усім великим якобінцям. Її взагалі цілком даремно вважають монополією Гамлетів *.

З'ясувавши собі ті суспільні причини, які породили школу Давіда, неважко пояснити і її занепад. Тут ми знову бачимо те, що бачили в літературі.

Після революції, прийшовши до своєї мети, французька буржуазія перестала захоплюватися стародавніми республіканськими героями, і через те класицизм постав тоді перед нею в зовсім іншому світлі. Він почав здаватися їй холодним, повним умовності. І він справді став таким. Його покинула його велика революційна *душа*, яка надавала йому такої привабливої чарівності, і в нього залишилось саме *тіло*,— сукупність зовнішніх засобів художньої творчості, ні для чого тепер не потрібна, дивна, незручна, чужа новим прагненням і смакам, породженим новими суспільними відносинами. Зображання стародавніх богів і героїв стало тепер заняттям, достойним лише старих педантів, і цілком природно, що молоде покоління художників не бачило в цьому занятті нічого привабливого. Невдоволеність класицизмом, прагнення вийти на новий шлях помічається вже в безпосередніх учнів Давіда, наприклад, у Гро. Даремно вчитель нагадує їм про старий ідеал, даремно самі вони засуджують свої нові пориви: хід ідей нестримно змінюється ходом речей. Але Бурбони, які повернулися до Парижа «в казенному обозі», і тут відстрочують на якийсь час остаточне зникнення класицизму. Реставрація сповільнює і навіть загрожує зовсім зупинити переможний хід буржуазії. Тому буржуазія не наважується розлучитися з «тінню Лікурга». Ця тінь, дещо оживляючи старі заповіти в політиці, підтримує їх у живопису. Але Жеріко вже малює свої картини. Романтизм уже стукає в двері...

* Через це можна було б зробити багато слушних заперечень проти погляду, що його виклав І. С. Тургенєв у своїй знаменитій статті «Гамлет і Дон-Кіхот». [Див.: *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем в 28-ми томах, т. VIII, с. 169—192.— *Ред.*].

Мистецтво і суспільне життя

...І. С. Тургенєв, який дуже недолюблював проповідників утилітарного погляду на мистецтво, сказав одного разу: Венера Мілоська більш безсумнівна, ніж принципи 1789 року *. Він мав цілковиту рацію. Але що ж із цього випливає? Зовсім не те, що хотілось довести І. С. Тургенєву.

На світі дуже багато людей, які не тільки «сумніваються» в принципах 1789 року, але не мають про них абсолютно ніякого уявлення. Запитайте готтентота, який не пройшов через європейську школу, що думає він про ці принципи. Ви переконаєтесь, що він про них і не чув. Але готтентот нічого не знає не тільки про принципи 1789 року, а також і про Венеру Мілоську. А якщо він її побачить, то неодмінно «засумнівається» в ній. У нього свій ідеал краси, зображення якого часто трапляються в антропологічних творах під назвою готтентотської Венери. Венера Мілоська, «безсумнівно», приваблива лише для деякої частини людей білої раси. Для цієї частини цієї раси вона і справді більш безсумнівна, ніж принципи 1789 року. Але з якої причини? Тільки тому, що ці принципи виражають такі відносини, які відповідають лише певній фазі у розвитку білої раси,— часу утвердження буржуазного порядку в його боротьбі з феодальним **, а Венера Мілоська є такий ідеал жіночої зовнішності, який відповідає *багатьом* фазам того ж розвитку. Багатьом,— але не всім. У християн був свій ідеал жіночої зовнішності. Його можна

* Фраза з повісті І. С. Тургенєва «Довольно. Отрывок из записок умершего художника» — *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем в 28-ми томах. т. IX. с. 119.— *Ред.*

** Друга стаття «Проголошення прав людини і громадянина», прийнятого французькими установчими зборами на засіданнях 20—26 серпня 1789 р., гласить: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression» («Метою всякої політичної асоціації є збереження природних і невід'ємних прав людини. Такими правами є: свобода, власність, безпека і опір гнобленню»). *Турбота про власність* свідчить про буржуазний характер перевороту, що відбувався, а визнання права на «опір гнобленню» показує, що переворот саме тільки ще здійснювався, але не був закінчений, зустрічаючи сильний опір з боку світської і духовної аристократії. У червні 1848 р. французька буржуазія вже не визнавала права громадянина на опір гнобленню.

було знайти на візантійських іконах. Усі знають, що поклонники таких ікон дуже сильно «сумнівались» у мілоських і всяких інших Венерах. Вони величали їх дияволицями і знищували всюди, де мали для цього можливість. Потім прийшов такий час, коли античні дияволиці знову стали подобатись людям білої раси. Час цей підготовлений був визвольним рухом у середовищі західноєвропейських городян, тобто якраз тим рухом, який щонайяскравіше виразився саме в принципах 1789 р. Тому ми всупереч Тургенєву можемо сказати, що Венера Мілоська ставала тим «безсумнівнішою» в новій Європі, чим більше дозрівало європейське населення для проголошення принципів 1789 р. Це не парадокс, а голий історичний факт. Весь смисл історії мистецтва в епоху Відродження, розглядуваний з точки зору поняття про красу, у тому й полягає, що християнсько-чернечий ідеал людської зовнішності поступово відтісняється на задній план тим земним ідеалом, виникнення якого зумовлювалося визвольним рухом міст, а вироблення полегшилося спогадом про античних дияволиць. Ще Бєлінський, який цілком справедливо стверджував в останній період своєї літературної діяльності, що «чистого, очужілого, безумовного, або, як кажуть філософи, *абсолютного* мистецтва ніколи і ніде не бувало», допускав, однак, що твори живопису італійської школи XVI століття до певної міри наближалися до ідеалу абсолютного мистецтва, тому що були творінням епохи, протягом якої «мистецтво було головним інтересом, що виключно займав освічену частину суспільства». Для прикладу він указував на «Мадонну Рафаеля, цей chef d'oeuvre * італійського живопису XVI століття», тобто на так звану Сікстинську Мадонну, що знаходиться в Дрезденській галереї **. Але італійські школи XVI століття завершують собою довгий процес боротьби земного ідеалу з християнсько-чернечим. І яким би винятковим не був інтерес найосвіченішої частини суспільства XVI століття до мистецтва ***,

* Шедевр.

** *Белинский В. Г.* Взгляд на русскую литературу 1847 г. [Полн. собр. соч., т. X, с. 307—308.— *Ред.*].

*** Його винятковість, заперечувати яку неможливо, означає тільки те, що в XVI столітті існував безнадійний розлад між людьми, які дорожили мистецтвом, і суспільним середовищем, що їх оточувало. Цей розлад і тоді породив потяг до чистого мистецтва,

безперечне те, що мадонни Рафаеля є одним із найхарактерніших виражень перемоги земного ідеалу над християнсько-чернечим. Це можна без усякого перебільшення сказати навіть про ті з них, які були намальовані ще в той час, коли Рафаель перебував під впливом свого вчителя Перуджіно, і на обличчях яких відбивається, очевидно, суто релігійний настрій. Крізь їх релігійну зовнішність бачиться така велика сила і така здорова радість суто земного життя, що в них уже не лишається нічого спільного з благочестивими богородицями візантійських майстрів *. Твори італійських майстрів XVI століття так само мало були творіннями «абсолютного мистецтва», як і твори всіх попередніх майстрів, починаючи з Чімабуе і з Дуччіо ді Буонінсенья. Такого мистецтва насправді ніколи і ніде не бувало...

Уже перші французькі реалісти доклали всіх зусиль до того, щоб усунути головний недолік романтичних творів: вигаданий, ходульний характер їх героїв. У романах Флобера нема й сліду романтичної вигаданості і ходульності (крім, може, «Salambo» та ще «Les Contes» **). Перші реалісти продовжують повставати проти «буржуа», але вони повстають проти них уже на інший лад. Вони не протиставляють буржуазним пошлякам небувалих героїв, а намагаються зробити пошляків предметом художньо правильного зображення. Флобер вважав своїм обов'язком ставитись до зображуваного ним суспільного середовища так само об'єктивно, як природодослідник до природи. «Треба поводитися з людьми, як з мастодонтами або з крокодилами,— говорив він.— Хіба можна гарячитись через роги одних і через щелепи других? Показуйте їх, робіть з них чучела, кладіть їх у банки із спиртом,— оце й усе. Але не виголошуйте про них моральних присудів; та й самі-то ви хто, ви, маленькі жаби?» І оскільки Флоберу вдавалося залишатись об'єктивним, остільки особи, що їх він виводить у своїх творах, набували значення таких «документів», вивчення яких безумовно необхідне для кожного, хто

тобто до мистецтва для мистецтва. За попередніх часів, скажімо за часів Джіотто, не було ні вказаного розладу, ні вказаного потягу.

* Цікаво, що самого Перуджіно сучасники запідозрювали в атеїзмі.

** «Саламбо»... «Повісті».

займається науковим дослідженням соціально-психологічних явищ. Об'єктивність була найсильнішою стороною його методу, але, залишаючись об'єктивним у процесі художньої творчості, Флобер не переставав бути суб'єктивним в оцінці сучасних йому суспільних рухів. У нього, як і в Теофіля Готьє, жорстоке презирство до «буржуа» доповнювалось щонайсильнішою недоброзичливістю до всіх тих, хто так чи інакше замірявся на буржуазні суспільні відносини. І в нього ця недоброзичливість була навіть сильніша. Він був рішучим противником загального виборчого права, яке він називав «соромом людського розуму». «При загальному виборчому праві,— писав він Жорж Санд,— число панує над розумом, над освітою, над расою і навіть над грішми, які коштують більше, ніж число (argent... vaut mieux que le nombre)» *. В іншому листі він говорить, що загальне виборче право безглуздіше від права божою милістю **. Соціалістичне суспільство здавалось йому «величезною потворою, яка поглине в собі всяку індивідуальну дію, всяку особистість, всяку думку, буде все спрямовувати і все робити» ***. Ми бачимо звідси, що в негативному ставленні до демократії і до соціалізму цей ненависник «буржуа» цілком сходився з найбільш обмеженими ідеологами буржуазії. І та сама риса помітна в усіх сучасних йому прихильників мистецтва для мистецтва. У нарисі життя Едгара По Бодлер, який давно вже забув свій революційний «Salut public», говорить: «У народу, позбавленого аристократії, культ прекрасного може тільки зіпсуватися, зменшитись і зникнути». В іншому місці він твердить, що є тільки три поважні істоти: «священик, воїн, поет». Це вже не консерватизм, а реакційний настрій. Таким самим реакціонером є і Барбе д'Орвільї. У своїй книзі «Les Poètes», він, говорячи про поетичні твори Лорана Піша, визнає, що той міг би бути великим поетом, «якби захотів роз-

* З листа Флобера до Ж. Санд 8 вер. 1871 р. [*Флобер Г.* Собрание сочинений в пяти томах, т. V. М., 1956, с. 352—353.— *Ред.*].

** Див. лист Флобера до Ж. Санд к. червня — п. липня 1869 р. [*Флобер Г.* Собрание сочинений в пяти томах, т. V, с. 296.— *Ред.*].

*** Флобер — Луїзі Коле. 15—16 травня 1852 р. [*Флобер Г.* Собрание сочинений в пяти томах, т. V, с. 53.— *Ред.*].

топтати ногами атеїзм і демократію — ці два безчестя (ces deux déshonneurs) своєї думки»*.

...Художник, який став містиком, не нехтує ідейним змістом, а тільки надає йому своєрідного характеру. Містицизм — теж ідея, але тільки темна, безформна, як туман, смертельно ворожа розумові. Містик не від того, щоб не тільки розповісти, а навіть і довести. Тільки розповідає він щось «несподіяне», а в своїх доведеннях бере за вихідну точку заперечення здорового глузду. Приклад Гюїсманса ** знову показує, що художній твір не може обійтися без ідейного змісту. Але коли художники стають сліпими по відношенню до найважливіших суспільних течій свого часу, тоді дуже сильно знижується в своїй внутрішній вартості природа ідей, які вони виражають у своїх творах. А від цього неминуче страждають і ці останні.

Обставина ця настільки важлива для історії мистецтва і літератури, що ми повинні будемо уважно розглянути її з різних боків. Але перш ніж узятися за це завдання, підсумуємо ті висновки, до яких привело нас попереднє дослідження.

Схильність до мистецтва для мистецтва виникає і зміцнюється там, де є безнадійний розлад між людьми, які займаються мистецтвом, і навколишнім суспільним середовищем. Цей розлад вигідно відбивається на художній творчості в тій самій мірі, в якій він допомагає художникам піднятись вище оточуючого суспільного середовища. Так було з Пушкіним у миколаївську епоху. Так було з романтиками, парнасцями і першими реалістами у Франції. Помноживши число прикладів, можна було б довести, що так завжди було там, де існував зазначений розлад. Але, повстаючи проти пошлих звичаїв суспільного середовища, що оточувало їх, романтики, парнасці і реалісти нічого не мали проти тих суспільних відносин, у яких коренились ці пошлі звичаї. Навпаки, проклинаючи «буржуа», вони дорожили буржуазним ладом,— спочатку інстинктивно, а потім цілком свідомо. І чим більше посилювався в новітній

* Les Poètes. MDCCCLXXXIX, p. 260 (Поети, 1889, с. 260).

** Не знаходячи реального виходу з соціальних суперечностей, породжених капіталізмом, Гюїсманс, за висловом Г. В. Плеханова, «ударився в містицизм, що послужив «ідеальним» виходом з такого становища, з якого неможливо було вийти шляхом «реальним» (Избр. филос. произ., т. V, с. 714).— *Ред.*

Європі визвольний рух, спрямований проти буржуазного ладу, тим свідомішою ставала прихильність до цього ладу французьких прибічників мистецтва для мистецтва. А чим свідомішою ставала в них ця прихильність, тим менше могли вони лишатись байдужими до ідейного змісту своїх творів. Але їх сліпота щодо нової течії, спрямованої на оновлення всього суспільного життя, робила їх погляди помилковими, вузькими, однобічними і знижувала якість тих ідей, що виражались у їхніх творах. Природним результатом цього стало безвихідне становище французького реалізму, яке викликало декадентські захоплення і схильність до містицизму в письменниках, котрі самі колись пройшли реалістичну (натуралістичну) школу...

Я сказав, що немає такого твору мистецтва, який зовсім позбавлений був би ідейного змісту. До цього я додав, що не всяка ідея здатна лягти в основу художнього твору. Дати істинне натхнення художнику здатне тільки те, що сприяє спілкуванню між людьми. Можливі межі такого спілкування визначаються не художником, а висотою культури, досягнутою тим суспільним цілим, до якого він належить. Але в суспільстві, поділеному на класи, справа залежить ще від взаємних відносин цих класів і від того, в якій фазі свого розвитку перебуває в даний час кожен з них. Коли буржуазія тільки ще добивалася свого звільнення від ярма «світської і духовної аристократії, тобто коли вона сама була революційним класом, тоді вона вела за собою всю трудящу масу, яка становила разом з нею один «третій» стан. І тоді передові ідеологи буржуазії були також і передовими ідеологами «всієї нації, за винятком привілейованих». Іншими словами, тоді були порівняно дуже широкі межі того спілкування між людьми, засобом якого служили твори художників, які стояли на буржуазній точці зору. Але, коли інтереси буржуазії перестали бути інтересами всієї трудящої маси, а особливо коли вони прийшли у вороже зіткнення з інтересами пролетаріату, тоді дуже звузилися межі цього спілкування. Якщо Рескін говорив, що скнара не може співати про втрачені ним гроші, то тепер наступив такий час, коли настрій буржуазії став наближатися до настрою скнари, що оплакує свої скарби. Різниця лише та, що цей скнара оплакує таку втрату, яка вже сталась, а буржуазія втрачає спокій духу від тієї втрати, яка

загрожує їй у майбутньому. «Гноблячи інших,— сказав би я словами Екклезіаста,— мудрий стає дурнем» *. Таку саму шкідливу дію повинне справляти на мудрого (навіть на мудрого!) побоювання того, що він втратить можливість гнобити інших. Ідеології панівного класу втрачають свою внутрішню цінність у міру того, як він дозріває для загибелі. Мистецтво, створюване його переживаннями, падає. Завдання цієї статті полягає в тому, щоб доповнити сказане з цього приводу в попередній статті, розглянувши ще деякі з найбільш яскравих ознак теперішнього занепаду буржуазного мистецтва.

Ми бачили, яким шляхом проник містицизм у сучасну художню літературу Франції. До нього привело усвідомлення неможливості обмежитися формою без змісту, тобто без ідеї, супроводжуване нездатністю піднятися до розуміння великих визвольних ідей нашого часу. Те ж усвідомлення і та ж нездатність повели за собою ще багато інших наслідків, які не менше за містицизм знижують внутрішню цінність художніх творів.

Містицизм непримиренно ворожий розумові. Але з розумом ворогує не тільки той, хто впадає в містицизм. З ним ворогує також і той, хто з тієї чи іншої причини, тим чи іншим способом обстоює хибну ідею. І коли хибна ідея кладеться в основу художнього твору, вона вносить у нього такі внутрішні суперечності, від яких неодмінно страждає його естетична цінність.

Від ідеалізму до матеріалізму

...Гегель говорив, що художній ідеал є дійсність у всій повноті своєї сили.

В історичному розвитку людства було три головних ступеня: східний світ, світ античний і, нарешті, світ християнський, або германський. А оскільки ступеням історичного розвитку відповідають ступені розвитку художнього ідеалу, то цих останніх Гегель нараховує теж три.

* Біблія. Книга Екклезіаста, гл. VII, ст. 7.— *Ред.*

Мистецтво східного світу має символічний характер: в ньому ідея зв'язується з матеріальним предметом, але ще не проймає його собою. Притому вона сама залишається невизначеною. Визначеність ідеї і пройняття нею предмета досягається тільки в мистецтві античного світу, іншими словами,— в класичному мистецтві. У ньому художній ідеал з'являється в людській формі. Таке олюднення ідеалу піддавалось осуду, але Гегель говорить, що, оскільки мистецтво має метою вираження духовного змісту в чуттєвій формі, остільки воно повинне було прийти до цього олюднення, тому що тільки людське тіло може служити відповідною духові чуттєвою формою. Від цього класичне мистецтво і є царством краси. «Більшої краси не може бути і не буде» *,— захоплено говорить Гегель. Але коли античний світ віджив свій час, виник новий світогляд, а з ним і новий художній — романтичний — ідеал. Новий світогляд полягав у тому, що дух шукав своєї мети не поза собою, а тільки в собі самому. У романтичному мистецтві ідея почала переважувати чуттєву форму. Тому зовнішня краса стала відігравати в ньому підлеглу роль, головне ж значення набула краса духовна. А втім, завдяки цьому *мистецтво* виявило прагнення переступити за свої межі і ввійти в галузь релігії.

Мистецтвом, переважно символічним, є, за Гегелем, архітектура, тоді як *скульптура* є мистецтво класичне, а *живопис, музика* і *поезія* суть романтичні мистецтва.

Ми бачимо, в якому тісному зв'язку перебуває естетика Гегеля з його філософією історії. І тут і там — той самий метод і та сама точка виходу: *рух духу* проголошується основною причиною розвитку. Звідси в обох галузях один і той же недолік: щоб зобразити хід розвитку як результат руху духу, доводиться часом вдаватися до довільного поводження з даними. Але і тут і там Гегель виявляє дивовижну глибину думки. Крім того, він і в естетиці охоче спускається на «конкретний історичний грунт» **, і тоді його міркування про еволюцію мистецтва стають воістину світлоносними. На жаль, брак місця не дозволяє мені підтвердити це прикладами. Вкажу, однак, на прекрасні сторінки, присвячені на-

* Див. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. 2. М., 1969, с. 231.— *Ред.*
** Це його власний вислів.

шим мислителем історії голландського живопису в XVII столітті *.

Образотворче мистецтво породжується тим, що дух вільно *споглядає* свою сутність. Релігія ж зобов'язана своїм походженням тому, що дух *уявляє* собі цю сутність. Так учив Гегель. Але чи можна відокремити галузь уяви від галузі споглядання? Якщо й можна, то не без зусиль, тому що, уявляючи собі даний предмет, ми в той же час і споглядаємо його. Недаремно сам Гегель стверджував, що романтичне мистецтво переступає за межі естетичної творчості і входить у галузь релігії. Тим часом для розуміння подальшого ходу розвитку філософської думки в Німеччині необхідно якомога краще вияснити собі погляд Гегеля на релігію. Тому я запрошую читача поглянути на цей предмет з другого боку.

За Гегелем, дух перебуває в процесі постійного руху. Процес його *руху* є процес *саморозкриття*. Дух розкриває себе в природі, у суспільному житті, у всесвітній історії. Це його саморозкриття відбувається *в часі і в просторі*. Нескінченна могутність духу проявляється, таким чином, у *скінченній формі*. Знищіть цю скінченну форму, і у вас вийде *релігійна точка зору*. Гегель говорив, що людині, яка дотримується цієї точки зору, бог уявляється як абсолютна сила і абсолютна субстанція, в яку повертається все багатство природного і духовного світу. Дух відкривається уяві як щось надлюдське, абсолютно незалежне від скінченного об'єкта, але при цьому тісно зв'язане з ним. Проте він відкривається йому і тут не завжди однаково. Уявлення про дух як надлюдську істоту змінюється — *розвивається* — разом з ходом історичного розвитку людства. Сходові бог уявляється як абсолютна сила природи або як субстанція, перед якою людина усвідомлює себе нікчемною і невільною. На наступному етапі бог уявляється як *суб'єкт*. Нарешті, християнство, яке визнається у Гегеля *абсолютною релігією*, проголошує безумовну єдність нескінченного із скінченним. У центрі цієї релігії стоїть Христос

* [Див. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. I, с. 177—178.— *Ред.*]. Було б повчальним порівняти сказане там Гегелем з тим, що говорить про характер і походження голландської школи Фромантен у своїй відомій книзі [Див. *Фромантен Э.* Старые мастера. М., 1966.— *Ред.*]. Основна думка Фромантена про те, що голландський живопис був портретом голландської буржуазії на певній стадії її розвитку, цілком збігається з поглядом Гегеля.

як спаситель світу, як син божий і, головне,— як боголюдина.

Ось що означають слова: релігія є істинний зміст у формі уявлення. Але ця форма ще не є адекватне вираження абсолютної істини. Своє адекватне вираження істина ця знаходить тільки у філософії. Уявлення зберігає образні вираження і вважає їх істотними. Воно говорить про гнів божий, про народження сина божого і т. ін. Гегель енергійно обстоював «внутрішню правду» християнства; але він не вважав за можливе вірити в достовірність біблійських оповідань, що подають божественні дії як історичні події. Він говорив, що їх треба розглядати як алегоричне зображення істини, подібно до міфів Платона *. Філософія Гегеля була ворожа *суб'єктивному сваволлю.* З її точки зору ідеал даної особи має цінність лише тоді, коли в ньому виражається об'єктивний хід суспільного розвитку, зумовлюваного рухом всесвітнього духу. Ті герої, про яких Гегель говорить з таким співчуттям, служили знаряддям цього розвитку. Уже по одному цьому його філософія не залишала місця для *утопізму.* Крім того, їй неможливо було примиритися з утопізмом ще й з тієї причини, що характерне для цього останнього переконання в можливості придумати план найкращого суспільного устрою втрачає всякий смисл при світлі діалектики. Якщо все залежить від обставин часу і місця, якщо все відносне, якщо все тече, все змінюється, то не підлягає сумніву тільки одне: суспільний лад змінюється відповідно до тих суспільних відносин, які виникають у даній країні і в даний час. Не дивно, що Гегеля не любили ні *романтики,* які так сильно дорожили суб'єктивною сваволею, ні *утопісти,* які не мали поняття про діалектичний метод і, як відомо, були дуже близькими до романтиків. Спочатку тільки декотрі представники опозиції в Німеччині розуміли, що філософія Гегеля здатна дати найміцніше теоретичне обгрунтування визвольним прагненням свого часу. До числа цих вельми небагатьох належав Генріх Гейне. В сорокових роках минулого століття він, гумористично зображуючи розмову, що нібито відбувалася між ним і Гегелем, зауважував читачам,

* Погляд на релігійні оповіді, як на міфи, висловлений був ще Шеллінгом. «Христос,— говорить Шеллінг,— є історична особа, біографія якої була написана уже до народження її» (*Куно Фишер.* Шеллинг, СПб., с. 768.).

що слова «все існуюче розумне» означають також, що все розумне повинно існувати» *. Варто зауважити, що при цьому в знаменитій формулі Гегеля Гейне замінив слово *«дійсне»* словом *«існуюче»*, імовірно бажаючи показати, що навіть при вульгарному розумінні цієї формули вона зберігає свій прогресивний смисл.

Після всього сказаного вище навряд чи треба додавати, що Гейне був правий, оскільки йшлося в нього про *діалектичний характер Гегелевої* філософії. Але не слід забувати, що за допомогою діалектичного методу Гегель намагався побудувати *систему абсолютного ідеалізму*.

...Сам Фейєрбах рідко і лише мимоходом торкався мистецтва. Але його філософія не залишилась без досить значного впливу на літературу і на естетику.

По-перше, його тверезий, далекий від усякого містицизму світогляд, у зв'язку з його радикалізмом, сприяв звільненню передових німецьких художників «доберезневої», тобто дореволюційної, епохи від деяких романтичних уявлень. Напевне не без впливу Фейєрбаха написана була Гейне його «Нова пісня»:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten, і т. д.**

Адже це — прямо за Фейєрбахом! Свідомими послідовниками Фейєрбаха були також Гервег і — протягом якогось часу — Ріхард Вагнер ***. У німецькій Швейцарії його учнем виступив знаменитий тепер Готфрід Келлер.

З точки зору нової філософії, «філософії майбутнього» (Philosophie der Zukunft), мистецтво не могло бути визнане тією галуззю, де нескінченний дух створює свою сутність. Нова філософія покінчила з гегелівським нескінченним духом. Мистецтво, як і релігія,

* *Heine Heinrich.* Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Ernst Elster, Bel. 6. Leipzig und Wien, S. 535 — *Ред.*

** Та кращу пісню, пісню нову,
О друзі, складу я вам нині:
Ми хочемо тут на землі створить
Небесного царства твердині.
[*Гейне Генріх.* Вибрані поезії. К., 1946; с. 274 — *Перекл.*].

*** Про вплив Фейєрбаха на Гервега і Р. Вагнера див. тві Альбера Леві «La philosophie de Feuerbach». Paris. 1904 (Філософія Фейєрбаха. Париж, 1904), ч. II, гл. VIII (Гервег) і глава IX (Р. Вагнер).

визнане було вираженням сутності *людини*. Але релігія виявилась тією галуззю, в якій людина не може виразити своєї сутності *інакше*, як через *самообман*. Виходить, ця сутність тільки в мистецтві знаходить собі далеке від самообману образне вираження. Тим більше слід дорожити ним.

Далі, для художника, що стоїть на точці зору нової філософії, немає істоти вищої за людину. Але в людині природа узнає саму себе. *Людський дух є самосвідомість природи*. Тому ідеалістичне протиставлення природи духові абсолютно безпідставне і повинне припинитись,— у мистецтві не менше, ніж у філософії.

Учні Фейєрбаха готові були докоряти «умоглядній естетиці» за те, що вона недостатньо урочисто проголосила самостійність мистецтва. До такої міри дорожили вони цією самостійністю! Але та успадкована ними від умоглядної естетики думка, що форма визначається змістом, одержала в них ще яскравіше і точніше формулювання. У статті «Gegen die spekulative Aesthetik» Герман Геттнер (згодом автор відомої історії літератури XVIII століття) доводив, що форма у творах мистецтва хоч і надзвичайно важлива, однак живе вона тільки *завдяки змісту* і без нього мертвіє, стає зовнішньою, абстрактною *.

Крім Г. Геттнера вкажу ще на Людвіга Пфау, поета і літературного критика, який, подібно до Геттнера, був в особистих стосунках з Фейєрбахом. Він брав участь у Баденському повстанні і до 1865 р. жив як емігрант за кордоном, переважно в Бельгії і у Франції, і вже там писав критичні статті. У 1865—1866 рр. вийшов німецькою мовою збірник його статей, що викликав гаряче схвалення з боку Фейєрбаха. Збірник цей і тепер можна рекомендувати читачам, які не встигли розстатися з тією в корені хибною думкою, що мистецтво зобов'язане своїм існуванням релігії і без неї процвітати не може **.

* Див. його «Kleine Schriften». Braunschweig, 1884 (Маленькі твори. Брауншвейг, 1884), с. 205. Стаття «Gegen die spekulative Aesthetik» («Проти умоглядної естетики») з'явилася спочатку в 1845 р. в «Трьохмісячнику» Віганда (Wigands «Vierteljahrschrift»).

** «Freie Studien»: «Die Kunst im Staat», 3 Auflage. Stuttgart, 1888 («Вільні етюди»: «Мистецтво в державі», вид. 3. Штутгарт, 1888). Пор. статтю того ж Л. Пфау «Proudhon und die Franzosen» («Прудон і французи») у шостому томі його «Aesthetischen Schriften». Stuttgart, 1888 («Естетичних творів». Штутгарт, 1888).

РОЗДІЛ 3

РЕЛІГІЙНІ ІДЕЇ, МІСТИЦИЗМ, ВІЛЬНОДУМСТВО І АТЕЇЗМ В ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ СУСПІЛЬНОЇ ДУМКИ

З „Історії російської суспільної думки“

«Учена дружина» і самодержавство

...Захоплення Петром сприяло поширенню в російському західницькому таборі того погляду, що *в нас великі перетворення можуть іти тільки згори.* Цей погляд поділяв іще Бєлінський, який під його впливом схилявся до визнання слов'янофільського учення про повну своєрідність російського історичного процесу. Ми побачимо, що Бєлінському і його послідовникам неможливо було поєднати такі поняття в одне струнке ціле з іншими їхніми суспільними поглядами, запозиченими у передових письменників сучасної Європи. Ці поняття робили суперечливими соціально-політичне credo наших просвітителів XIX століття.

Не те було з просвітителями першої половини XVIII століття. Соціально-політичне credo «ученої дружини» було значно простіше. У ньому не було таких елементів, які не можна було б логічно погодити з тим переконанням, що в нас усе велике іде згори. Тому вони залишалися цілком вірними собі, коли не тільки без усяких застережень захоплювались *особою* і *діяльністю*

Петра, але взагалі уперто обстоювали ідею *самодержавства*. Прокопович, Татіщев і Кантемір можуть вважатися першими ідеологами абсолютної монархії в Росії.

1. Ф. Прокопович

Як духовна особа Прокопович не скупився на тексти. Він посилається на слова апостола Петра: «Повинитеся всякому человечу созданию Господа ради: аще Царю яко преобладающу: аще ли же князем, яко от него посланным, по отмщение убо злодеем, похвалу же благотворцем. Яко тако есть воля Божия, благотворящым обуздовати безумных человек невежество». Не забуває він, звичайно, і знаменитих слів апостола Павла («учителя народів»): «Всяка душа властем предержащым да повинуется. Несть бо власть аще не от Бога: сущые же власти от Бога учинены суть» *.

Щоб не було ніяких сумнівів відносно того, якої саме покори властям вимагає апостол, Прокопович пояснює, що «не ради страха, но и за совесть повиноватися долженствуем». Потім він звертає увагу своїх слухачів на те, як старанно відстоює апостол Павло царську владу: «Рекл бы еси, что от самого Царя послан был Павел на сию проповедь, так прилежно и домогательно увещавает аки млатом толчет, тоже паки и паки повторяет». Але християни не повинні думати, нібито Павло хотів догодити «предержащим» властям: «Не тождесловие тщетное се, по данной бо се премудрости учит, не ласкательство се; не человекоугодник бо, но избранный сосуд Христов глаголет; но да чувственных и бодрых христиан сотворит, и да не попустит ниже мало дремати всем, так подвижно долбет. И молю всякого рассудити, что б вящше рещи могл самый вернейший министр царский? **

Але виявляється, що найвірніший міністр царський міг би «рещи» й інше. Так думає, очевидно, сам Прокопович, тому що, не задовольняючись доказами від письма, він висуває на захист царської влади ще *докази від природного права*. І знаменно, що найвидатніший

* «Слово в неделю цветную о власти и чести царской, яко от самого Бога в мире учинена есть и како почитати Царей, и оным повиноватися людие долженствуют; кто же суть, и коликий имеют грех противляющиися им» (Слова и Речи, т. I, с. 249—250).

** Слова и Речи, т. I, с. 250—251.

публіцист епохи Петра посилається на природне право раніше, ніж на письмо; недаремно ревнителі правосла-в'я вважали його малонадійним богословом.

«Вопросим первее, самого естества нашего, что нам сказует о сем: ибо кроме Писания, есть в самом естестве закон от Бога положенный»,— говорить він. Природні закони вимагають від нас, щоб ми любили і боялись бога, охороняли своє життя, не робили іншим, чого не бажаєм собі, поважали своїх батьків і т. п. Про існування цих законів свідчить наша совість. Але до їх числа належить і той, який приписує нам підкорення предержащій владі. Більше того: це — найголовніший з них: «Ибо понеже с стороны одной велит нам естество любити себе, и другому не творити, что нам не любо, а с другой стороны злоба рода растленного разоряти закон сей несумнится: всегда и везде желателен был страж и защитник, и сильный поборник закона, и той есть державная власть» *.

Це не зовсім переконливо, тому що від бажаності стража, захисника і сильного поборника закону ще дуже далеко до необхідності деспотизму, заповіданого московськими царями першому всеросійському імператорові і ще більш утвердженому цим останнім. Феофан говорить, що якби хто-небудь був позбавлений захисту з боку стража і поборника закону, то люди швидко дали б йому зрозуміти, як погано жити без влади. На це можна знову заперечити, що влада від влади різниться і що користь, яка приноситься *владою*, ще не доводить *переваги самовладдя.* Як людина безсумнівно дуже розумна, Прокопович, імовірно, і сам більш чи менш туманно усвідомлював слабкість цього доказу. Тому він вважав за потрібне підкріпити його повістю про Вейдевута, «першого прусського і жмудського державця». Багато терплячи від зовнішніх ворогів і від власних міжусобиць, народ, який ще не був під владою Вейдевута, звернувся до нього за порадою, як бути. Вейдевут сказав: «Вам жилось бы хорошо, если бы вы не были глупее своих пчел». Народ, певна річ, цього не зрозумів, і тоді мудрець так пояснив свою думку: «Пчелы, малые и бессловесные мухи, имеют царя, вы же человецы не имеете». Тепер усе стало зрозуміло, і думка Вейдевута так сподобалась народу, що той негайно зробив

* Там же, с. 245, 246.

його своїм государем. Ця дитяча повість теж зовсім не переконлива. Але задоволений нею красномовний проповідник не довго зупиняється на ній; він поспішає повернутися назад і повторює, що весь світ свідчить про те, до якої міри потрібна влада. Після цього він вважає питання остаточно вичерпаним. «Известно убо имамы,— провіщає він,— яко власть верховная от самого естества начало и вину приемлет». Тепер йому залишається тільки перейти від природного права до богослов'я. Перехід з однієї галузі до іншої робиться за допомогою того міркування, що природний закон написаний у серцях людей богом, творцем єства. Воля бога і пояснюється посиланнями на письмо, подібними до вказаних мною вище.

Наводячи приклади з історії церкви, Прокопович указує на те, що християни вважали себе зобов'язаними покорятися навіть *язичеським царям.* Тим більш обов'язкова покірність царям *християнським.* Але *світські* піддані Петра здаються йому більш схильними до покори, ніж *духівництво.* І ось він вважає за потрібне зупинитися на питанні про відношення духовної влади до світської.

Є люди,— і їх, за словами Прокоповича, багато,— які думають, що священство і чернецтво не зобов'язане підкорятися цареві. Наш проповідник енергійно повстає проти цієї думки. Він вигукує: «Се терн, или паче рещи, жало, но жало змиино есть, Папежский се дух» *[1].

Прокопович стверджує,— і це одна з найулюбленіших його думок,— що духівництво не повинне являти собою держави в державі. Воно має свою окрему справу, подібно до того, як мають її військові люди, цивільні чиновники, лікарі, різного роду художники. Маючи окрему справу, духівництво становить особливий чин у державі. Але як і інші чини, воно зобов'язане підкорятися «державним властям». Це нижче підтверджується посиланням на письмо: «Устроевая Бог Моисея вождом быти Исраилю, егда посылает ею к фараону и придает в помощь Аарона, на священство намеренного, заповедует Моисею, да будет в бога Аарону»; левіти[2] завжди підкорялись ізраїльським царям; сам Господь (тобто Ісус) «даде властям дань от себя» і т. д. і т. д.**

* Слова и Речи, т. I, с. 257.

** Там же, с. 258.

У своїй величезній більшості духівництво, особливо великоруське, було проти Петровської реформи. Петро і його однодумці боялись, що воно стане штовхати народ на відкритий опір перетворенням. Вони ще не знали, до чого позбавлена була наша духовна влада всякої можливості, а від цього і будь-якої схильності вступати в рішучу боротьбу з світською владою. Духівництво в своїй опозиції реформі не пішло далі тих вихваток, які інколи дозволяв собі в своїх проповідях буркотливий намісник патріаршого престолу. «Папезького» погляду на політичну владу в нашого духівництва не було і бути не могло. Насправді воно вже давно являло собою не більше, як особливий чин у державі: чин «государевих богомольців». Але оскільки в діяльності Петра ще яскравіше, ніж у діяльності його попередників, виразилось прагнення російських государів цілком підкорити собі своїх богомольців, то природно, що при ньому більше, ніж раніше, число «великих борід» (його власний вислів) було незадоволене. З незадоволеними легко справлялись не тільки в царствування енергійного Петра, але й у царствування його значно менш енергійних наступників: «ребелізантами»[3] вони ніколи не ставали. Але для «вченої дружини» дуже характерна та обставина, що вона, не тільки в особі Прокоповича, безумовно, засуджувала будь-яку опозицію «великих борід».

«Ученість» цієї «дружини» істотно відрізнялась від учености московських стовпів церкви. «Великі бороди» в кращому разі були знаючі начотчики, тобто володіли певним запасом начитаності в галузі релігійної літератури. Про скільки-небудь серйозну, наукову чи філософську освіту цих благочестивих людей не могло бути й мови. Але люди, такі, як Прокопович, Татіщев, Кантемір, мали значну освіту. Відомо, що Прокопович вивчав у Римі світську літературу, історію і філософію. Датський мандрівник фон Гавен, який познайомився з ним за кілька місяців до його смерті, дав про нього такий цікавий відгук:

«Ця прекрасна людина за знаннями своїми не має собі майже нікого рівного, особливо між російськими духовними. Крім історії, богослов'я і філософії він має глибокі відомості в математиці і невимовну охоту до цієї науки. Він знає різні європейські мови, з яких двома говорить, хоча в Росії не хоче ніякої вживати, крім російської, і тільки в крайніх випадках говорить

латинською, в якій не поступиться будь-якому академікові. Він особливо ввічливий і послужливий з усіма іноземними літераторами і взагалі з іноземцями, зі смертю його повинно припинитись багато вищою мірою корисних справ» *.

Інший іноземець, Рібейра,— католицький чернець і, отже, людина швидше упереджена проти Прокоповича, який не раз різко відзивався про католиків у своїх проповідях і книгах,— говорить: «Якщо йому слід докоряти за що-небудь, так це за його релігійні переконання, якщо він їх взагалі має. Його бібліотека, відкрита для вчених, значно переважає імператорську і бібліотеку Троїцького монастиря; за своїм багатством вона не має собі рівних у Росії, країні, бідній книгами» **.

Як бачимо, іспанський чернець Рібейра не був упевнений, що в Прокоповича *були які-небудь релігійні переконання.* Російське ж духівництво докоряло йому за непростиму слабість до протестантизму. В усякому разі, безсумнівне одне: світогляд Прокоповича значною мірою вільний був від візантійського забарвлення, яке так високо цінувалось московськими начотчиками. У цьому світогляді був сильний той *світський елемент*, який і збуджував незадоволення «великих борід». Зберігся анекдот про те, як один із архієреїв хотів викрити перед Петром Феофана у гріховній пристрасті до музики.

Згідно з доносом архієрея, Прокопович не тільки сам насолоджувався музикою, але й пригощав нею іноземних міністрів («нехристів»). Петро сказав донощику: «Добре, поїдемо, батюшко, до нього з тобою і побачимо, чи правда це». Під'їхавши до будинка грішника, вони справді почули звуки музики. Далі хай розповідає особа, яка зберегла цей анекдот.

«Государ з архієреєм увійшли в зібрання. Трапилось так, що хазяїн у той саме час тримав у руці келих вина; але, побачивши Государя, дав знати, щоб музика замовкла, і, піднявши руку, голосно промовив: «Се жених грядет во полунощи и блажен раб, его же обрящет

* Цит. у *Морозова П.* Феофан Прокопович как писатель [СПб., 1880], с. 392. (Порівняй також *Чистовича И.* Феофан Прокопович и его время. [СПб., 1868], с. 627—628). П. П. Морозов поправляє свідчення фон Гавена, зауважуючи, що з іноземних мов Прокопович знав тільки італійську і польську.

** *Морозов П.* Там же, с. 393.

бдяща, недостоин же, его же обрящет унывающа. Здравствуй, всемилостивейший Государь!» У ту ж хвилину підноситься всім присутнім по такому ж келиху вина, і всі п'ють за здоров'я його величності. Государ же, звернувшись до архієрея, який його супроводив, сказав: «Якщо хочете, то можете залишитися тут; а коли не зволите, то маєте волю їхати додому, а я побуду з такою приємною компанією» *.

Донощик-архієрей, напевне, мав дуже жалюгідний вигляд, коли повертався додому, залишивши Петра в «приємній компанії» Феофана Прокоповича і його іноземних гостей. Феофан теж дослужився до високого духовного сану: він був спочатку псковським, а потім новгородським архієреєм. Але, при своїй освіті і своїх звичках, він, без усякого сумніву, зовсім незатишно почував себе в духовному середовищі. Уже одного цього було досить, щоб спонукати його прийняти бік Петра в його боротьбі з опозицією духівництва.

У поглядах інших членів «ученої дружини» світський елемент був ще сильніший, ніж у поглядах Прокоповича. Як ми це швидко побачимо, Татіщев був сильно упереджений проти духівництва. Дехто підозрівав його в «афеїзмі». Сам Феофан, який підтримував з ним приятельські стосунки, бентежився часом його «лихомовством» на адресу деяких священних книг **. Досить зрозуміло, що при такому ставленні до духівництва «учена дружина» не була прихильна ставити його вище інших «чинів» у державі.

Менш зрозуміло те, що Прокопович, при всій своїй освіті, зумів виставити на користь самодержавства лише дуже малопереконливі докази. Не повертаючись більше до його «Слова про владу і честь царську» і до ін. «Слів», я відзначу тут ще одне міркування на користь абсолютизму, яке вміщує в собі сутність усіх останніх. Воно було висловлене Прокоповичем уже по смерті Петра і зводиться ось до чого: «Русский народ таков есть от природы своей, что только самодержавным владетельством храним быть может, а если каковое-нибудь

* *Голиков.* Деяния Петра Великого. [Дополнения. М., 1788—1797], т. XV, с. 212; цит. у *Чистовича*, назв. тв., с. 628—629.

** Одна з суперечок з Татіщевим дала Феофанові привід написати міркування: «О книге Соломоновой, нарицаемой Песни песней». (*Чистович И.* Назв. тв., с. 613—614).

иное владения правило восприимет, содержаться ему в целости и благости отнюдь не возможно» *.

... воно повчальне саме крайньою убогістю свого теоретичного змісту. Його убогість показує, що не західна наука, а тодішня російська дійсність спонукала Прокоповича відстоювати самодержавство. Дійсність ця привела «учену дружину» до того переконання, що найнадійнішою опорою її просвітніх прагнень є рука схильного до освіти государя. Не в інтересах «ученої дружини» було виривати з цієї руки чудотворний «Прут Мойсея».

Зрозуміло, справа тут не в одних просвітніх прагненнях. При Петрі I *«порода»* давала дорогу *вислузі* («чину»). При Петрі II порода зробила спробу повернути хоч деякі втрачені нею позиції. Становище «ученої дружини» зробилося тоді надто скрутним. До того часу відноситься повний смутку поетичний,— тобто, точніше, лише більш чи менш поетичний,— твір Феофана: «Плачет пастушок в долгом ненастии». Він непогано виражає тодішній настрій наших просвітителів. Феофан жаліється:

Коли дождусь я весела ведра
    И дней красных?
Коли явится милость прещедра
    Небес ясных?
Ни с каких сторон света не видно,
    Все ненастье,
Нет и надежды, многобедно **
    Мое счастье;
Хотя ж малую явит отраду
    И поманит,
И будто нечто польготит стаду,
    Да обманет...

* Це міркування висловлене Прокоповичем у його опису «витівочки» верховників. Ми ще повернемось до цього опису, коли будемо говорити про «витівочку». Він надрукований у додатку до зробленого Д. Языковим перекладу «Записок Дюка Лірійського і. Бервікського». СПб., 1845. Наведене мною міркування Прокоповича знаходиться на с. 199.

** Як малорос, Прокопович вимовляв: «многобидно». Вислів «пастушок», як здається, нерідко вживався тоді нашими духовними для позначення *пастиря церкви*. Пекарський (Наука и литература, т. I, с. 368, 370) наводить вірш, написаний на честь Петра I валдайським священиком Михаїлом і підписаний: «Пастушок Михаїл валдайський». Той же дослідник указує, що в своїх листах до Петра Яворський часто підписувався: «Стефан — пастушок рязанський».

Перебуваючи в такому становищі, залишалося сподіватись лише на те, що з часом знову воцариться особа, яка вміє належним чином пускати в діло «Мойсеїв Прут». Зрозуміло тому, що Прокопович і його однодумці всіма силами повинні були противитись всіляким спробам так чи інакше вкоротити чудотворний інструмент.

На «Мойсеїв Прут» покладали великі надії навіть французькі просвітителі другої половини XVIII століття, тобто люди, виховані в історичній обстановці, мало схожій на російську. Віра в освічений деспотизм була сильно і широко розповсюджена на всьому протязі того віку. Вольтер умів говорити прекрасні компліменти государям-«філософам». Говорив їх навіть і Дідро, не народжений для ролі друга царів.

Але ми вже знаємо, що російський абсолютизм значно відрізнявся від західноєвропейського. Оскільки Петровська реформа не тільки не знищила відмітних рис російського соціально-політичного ладу, а, навпаки, довела їх до крайнощів, то російським прихильникам освіченого деспотизму довелося миритися з такими прийомами управління, які не мали зовсім нічого спільного з освітою. Петрові належить вислів: «Ми — нові люди в усьому». Але в управлінні він зберіг багато старого. Та *якого!* Якщо страшний Ромодановський, за його власним виразом, умивався кров'ю в Преображенському, то це було цілком у дусі Петровського царствування. Феофан Прокопович прекрасно знав про криваві розправи царя і... розрішав його,— як прекрасно зауважив п. П. Морозов,— «на вся». І не тільки з кривавими розправами треба було миритися російським поклонникам «Мойсеєвого Прута»; *розправам* передували *доноси*; і нові доноси виростали в процесі розправ. А оскільки всяке становище має свою внутрішню логіку, то вождю «ученої дружини» довелося самому вправлятися в доносах, що розбиралися у катівні. У боротьбі з старо-церковною партією,— особливо в похмуру епоху Бірона,— наш «пастушок» показав, що він мав не тільки вельми пухнастий лисячий хвіст, але також і дуже гострі вовчі зуби. «Священиків і монахів, як мушок, давили, страчували, розстригали,— говорить один пізніший проповідник, згадуючи про цю епоху; — безперестанні пошти водою і сухим шляхом — куди? навіщо? Священиків, монахів і благочестивих в Охотськ, в Камчатку, в

Оренбург відвозять... Була година темна». П. Морозов, у якого я запозичую ці слова пізнішого проповідника, додає до них: «Головним діячем цієї темної години був Феофан» *. Відводячи Феофанові перше місце, він, без сумніву, мав на увазі сферу церковного управління. Однак для характеристики вождя «ученої дружини» достатньо першості в справі розшуку і жорстоких розправ хоча б і в одній тільки сфері.

Звичайно, «благочестиві люди», які так сильно страждали від освіченого «пастушка», самі зовсім нічого не мали ні проти розшуку, ні проти катівні... якщо могли скористатися ними для своїх цілей. І не тільки нічого не мали проти них, але й справді вдавалися до них у боротьбі з тим же Прокоповичем. Вони, в свою чергу, примусили його пережити багато важких хвилин. Але то ж були прибічники *застою*, а Прокопович, разом з усією «ученою дружиною», прагнув *уперед*, хотів поширювати *освіту*!

П. П. Морозов прекрасно вияснив, що огидні вчинки Прокоповича підказувались йому суворою логікою його становища.

«Визнаючи подальший розвиток Росії можливим тільки в тому напрямку, якому він був цілковито відданий і який був даний Петром, отже, виходив з уряду, Феофан є безумовним прихильником уряду, хоча б навіть і Біронівського. В усіх його міркуваннях цього часу видно розвиток силогізму: заходи Петра Великого мали метою народний добробут; ці заходи не відмінені, а, навпаки, охороняються урядом; отже, Росія благоденствує; стверджувати протилежне можуть тільки «свербоязичні буєсловці», яких слід знищити, як ворогів держави. Роль офіційного публіциста, взята на себе Прокоповичем,— роль, якої він не залишав до кінця свого життя,— не допускала іншої лінії міркувань. Досить згадати, що в найблискучішу епоху його діяльності жодного друкованого аркуша не виходило без височайшого повеління, ні про яку гласність, крім офіційної, не було й мови, а «обмін думками» відбувався тільки в Преображенському приказі,— досить згадати все це, щоб зрозуміти, чому Феофан Прокопович не міг міркувати інакше **.

* Назв. тв., с. 357.
** Назв. тв., с. 360.

Тепер я попрошу читача вникнути в такий уривок із проповіді противника Прокоповича Стефана Яворського, виголошеної ще в 1708 р.

...Яворський теж виступав у ній захисником Петровської реформи. Але тут для нас цікаво те, що і Яворський, який не схвалював багатьох дій Петра, настійно і по-своєму образно остерігав Росію *від усякої думки про опір владі государя.*

«Нагружай корабли различными товарами и в различных государствах куплю действуй, продавай, купуй, богатися,— гримить він, звертаючись до Росії,— только блюдися, мати моя, блюдися, раю мой прекрасный, ползущих змиев, то есть бунтовщиков, которыи по подобию змия райского на зло подущают і шепчут в уши неосторожных, глаголюще: никакоже умрете, но будете яко бози, точию пожелайте высочайшия власти. Таковых ты змиев и скорпиев вселютейших блюдися, раю прекрасный, и бесовским словесам не веруй, что глаголют. Ложь есть ложь. Погибнут и змие прелщающи, погибнут и прелщенныи и в яму юже соделаша впадут, а тебе, раю мой, аще им уха приклониши, великого бедства набавят. Не тако бо бедствиям вред наносят врази посторонnии, яко врази домашнии» *.

Як за формою, так і за змістом цей уривок цілком рівноцінний з нападками Прокоповича на противників царської влади і на критиків Петрових дій, «свербоязичних буєсловців». А це значить, що в *політичному* відношенні вождь «ученої дружини» ні на крок не просунувся далі тієї точки, на якій стояв його непримиренний противник Яворський, який був схильний до консерватизму і лише з великими застереженнями схвалював реформу.

2. В. М. Татіщев **

Незважаючи на свої приятельські стосунки з Татіщевим, Прокопович був досить сильно роздратований його різким і сміливим судженням про книгу «Пісня Пісень» ***. Написане «дивним первосвященником», мір-

* Цит. у *Морозова,* назв. тв., с. 86—87.

** Народився у 1686 р., помер у 1750 р.

*** Воно полягало в тому, що Соломон написав книгу, «распалясь похотью к невесте своей, царевне египетской», «и что поэтому в ней говорится исключительно о плотских любезностях».

кування про цю книгу спрямоване було проти «неискусных и малорассудных мудрецов, легко о книге сей рассуждающих» (власні слова Прокоповича). Це сердито, але, як відзив про Василя Микитовича Татіщева, абсолютно несправедливо.

Більш ніж імовірно, що в богослов'ї Василь Микитович був «неискусен». Але «малорассудным» він не був ніколи і ніде. «Рассудность» становить головну відмітну рису його мислення. У ній полягає як сильна, так і слабка його сторона. До того ж він, подібно до Прокоповича, був одним із найосвіченіших російських людей свого часу. До складу його величезної бібліотеки входили: «Гобезіїв» Левіафан,[4] книга Локка «Про правління цивільне», твори Макіавеллі, Декарта, Ньютона, Галлея і т. п. * Він був знайомий з творами Бейля **. У російській історії, географії і в історії російського права він виступив самостійним дослідником. Взагалі йому була непогано відома філософська і політична література того часу ***. І саме тому, що він був, напевне, «неискусен» в богослов'ї, його світогляд мав перед світоглядом Прокоповича ту величезну перевагу, що був зовсім *вільний від схоластичного сміття і відзначався цілком світським характером.*

Цей бік його поглядів робить його одним із найцікавіших представників того типу російських людей, який склався під безпосереднім впливом Петровської реформи.

У Московській Русі освіта мала «духовний» характер і, за дуже рідкими винятками, становила монополію духівництва, що вчилося рідко, мало і неохоче ****. Пет-

* *Попов Н.* Татищев и его время. СПб., 1861, с. 433.

** Там же, с. 464.

*** Правда, Татіщев говорить про себе, що він «в философии не учен». Але це, без сумніву, зайва скромність. Між філософами коли б чи не найбільшою його повагою користувався Хрістіан Вольф. Вольфа ж він наслідував і в тому, що стосується «начала сообществ, порядков, правительств и должности правителей и подданных». До політичних учень Макіавеллі, «Гобезія» і Локка він ставився негативно.

**** «Давню допетровську нашу освіченість можна досить правильно визначити тим же словом, яким вона сама себе визначила: *книжність,*— книжність саме в тому окремому значенні, в якому вона означає тільки начитаність. Головний характер цієї книжності був духовний, церковний, тому що і саме слово *книга* означало в стародавні часи виключно святе письмо і книги церковні взагалі. З плином часу, особливо під кінець XVII століття, в цю книжність увійшли деякі сторонні предмети, твори історичні (хронографи), гео-

ровська реформа так чи інакше віддала в навчання новий суспільний клас і, примусивши його здобувати знання, що стосувалися земного, а не небесного життя, прищепила своїм кращим діячам тверде переконання в тому, що вчитися треба постійно, багато і ретельно. «Учена дружина» з запалом відстоювала це переконання, переважно наполягаючи на світські науки. У цьому відношенні сходились між собою всі прихильники реформи, які познайомилися з західною освітою. Ще Ф. Салтиков радив Петрові замінити при навчанні грамоти духовні книги «гисториями универсальными и партикулярными», які слід для цієї мети перекласти на російську мову *.

У своїй «Розмові двох приятелів про користь наук і училищ», написаній у 1733 р. і згодом підданій подальшій обробці, Татіщев виходить з того положення, що «істинна втіха в дітях є розум», а щоб дитина розумна була, потрібно їй спершу вчитися. Ми знаходимо в «Розмові» цілу і притому широку програму тих відомостей, набуття яких настійно рекомендується Татіщевим. І хоча, як «птенец Петров», Татіщев дивиться на науку переважно,— щоб не сказати виключно,— з точки зору користі **, однак пропонована ним програма уже

графічні (космографії), середньовічні повісті, романи; але вони, за сутністю своєю, не були в силі змінити загального спрямування книжності, бо це не була наука, а були уривчасті, незв'язні відомості, сповнені середньовічними байками» (*Забелин И.* Характер древнего народного образования в России.— «Отечественные записки», 1856, кн. 2, с. 12—18).

* *Павлов-Сильванский.* Проекты реформ, с. 24.

** Навіщо потрібно вчити географію? «Землеописание, или география, показует не токмо положение мест, дабы в случае войны и других приключений знать все оного (держави.— *Г. П.*) по укреплениях и проходах способности и невозможности, при том нравы людей, природное состояние воздуха и земли, довольство плодов и богатств, избыточество и недостатки во всяких вещах, наипаче же собственного отечества, потом пограничных, с которыми часто некоторые дела, яко надежду к помощи и опасность от их нападения имеем, весьма обстоятельно знать, дабы в государственном правлении и советах, будучи о всем со благоразумием, а не яко слепой о красках рассуждать мог». Чи слід знати фізику? Слід: «Весьма полезно знать свойство вещей по естеству, что из чего состоит, по которому рассуждать можно, что из того происходит и приключается, а через то многие будущие обстоятельства рассудить и себя от вреда предостерегать удобно» і т. д. і т. д. («Разговор о пользе наук и училищ», с предисловием и указателями *Нила Попова.* Москва, 1887, с. 81—82).

своєю широтою дає зрозуміти, якою великою була відстань, що *відокремила* освічених людей Петровської епохи від начотчиків Московської Русі. Такою ж мірою знаменна ця програма тим, що в ній щонайясніше виявляється *чисто світський погляд* її автора на науки і освіту. Приклад Татіщева показує, що Петровська реформа поклала край переважанню теологічного елемента в світогляді найбільш освічених людей Росії.

Не завадить відзначити, що Татіщев був взагалі мало прихильний до духівництва. Вплив цього стану на хід суспільного розвитку уявлявся йому швидше шкідливим, ніж корисним. Так, наприклад, він стверджує, що на Русі вже з часу поширення християнства існувало багато училищ, у яких вивчались навіть грецька і латинська мови. Але татарське ярмо, що ослабило владу государів, збільшило значення духовних, а цим останнім «для приобретения больших доходов и власти полезнее явилось народ в темноте неведения и суеверия содержать; для того все учение в училищах и в церквах пресекли и оставили» *. В іншому місці, він, справедливо заперечуючи думку, що наука підриває віру, говорить, що захищати цю думку можуть тільки «невежды и неведущие в чем истинная философия состоит», або ж «злоковарные некоторые церковнослужители», які в інтересах свого стану прагнуть до того, «чтобы народ был неученый и ни о коей истине рассуждать имущей (тобто здатний.— *Г. П.*), но слепо бы и раболепно их рассказам и повелениям верил» **. Тут Татіщев додає, можливо, почасти з міркувань обережності, що особливо сильно ворогувало з освітою римсько-католицьке духівництво: «Наиболее же всех архиепископы римские в том себя показали и большой труд к приведению и содержанию народов в темноте и суеверии прилагали» ***.

Ці докори духівництву заслуговують на велику увагу. Уже Московська Русь знала... антагонізм між служивими людьми, з одного боку, і духівництвом, з другого. Джерелом цього антагонізму служило земельне питання, що було дуже важливим економічним, а тому і найпекучішим політичним питанням у тодішній Московській державі. Духівництво намагалося зберегти і розширити

* *Попов Н.* Татищев и его время, с. 514.
** Разговор, с. 58.
*** Там же.

свої земельні маєтності. Служиві люди були, навпаки, сильно зацікавлені в тому, щоб маєтності ці перейшли в розпорядження государя, який нагороджував своїх «холопів» маєтками. Антагонізм цей перейшов і в Петровську Русь. Його легко помітити в тій готовності, з якою служиві люди цієї Русі підтримували всі заходи уряду, спрямовані на обмеження політичного впливу, а особливо майнових прав церкви. Але найяскравіше виявився він у настрої «птенцов Петровых».

Нашого автора дуже цікавило питання про використання монастирських доходів. Він з великою похвалою відгукується про ті укази Петра, якими повелівалось по всіх губерніях, провінціях і містах заводити училища і утримувати їх на рахунок монастирів. За його словами, у монастирів немало «излишних, сверх необходимо нужных на церкви» доходів. Їх буде досить для утримання училищ, а «Богу приятно, что такие туне гиблющие доходы не на что иное что как в честь Богу и на пользу всего государства употреблять» *.

Ще Івану III подобалась та думка, що богу буде приємно, якщо монастирські землі виявляться відписаними на московського государя. Йому не пощастило здійснити цю благочестиву думку. В його особі держава примушена була вступити в угоду з духівництвом. Вона на якийсь час відмовилась від свого наміру накласти руку на монастирські маєтки, досить щедро винагородивши себе за таку відмову планомірним і все діяльнішим втручанням у майнові справи церкви. При Петрі і після нього втручання центральної влади в ці справи зробилось прямо-таки загрозливим. Але і при ньому до остаточної розв'язки було ще далеко. Хоча Петро теж дуже не проти був «в честь Богу» експропріювати духівництво, однак це виявилось можливим тільки при Катерині II. Духівництво було надто корисним знаряддям центральної влади, щоб навіть такі деспотичні представники її, як Петро I, могли зовсім нехтувати його інтересами і його настроєм. Дворянство теж не хотіло повного розриву з ним. На такий розрив здатна була,— і то протягом дуже нетривалого часу,— тільки революційна буржуазія Франції. Тому навіть найменш прихильні до духівництва представники освіченого російського дворян-

* Там же, с. 154, пор. також с. 243, примітка на другу книгу «Истории Российской», с. 425.

ства не йшли,— поки дотримувались своєї станової точки зору,— далі *протестантського погляду на ставлення держави до церкви.* Протестантський погляд зустрічаємо ми й у Татіщева.

Татіщев цілком визнає «бессумненные утверждения письма святого». Він нітрохи не сумнівається в тому, що людина складається з двох «властивостей», тобто душі і тіла. Спираючись на вчення про природу душі, він доводить її безсмертя: «Свойство души есть дух, неимущий никакого тела или частей, следственно нераздельна, а когда нераздельна, то и бессмертна» *. Згодом ми побачимо, що до цього самого доказу вдавався Радіщев, намагаючись відмогтися від крайніх висновків визвольної французької філософії XVIII ст. Аж до кінця XVIII ст. доказ цей вважали неспростовним усі мислителі, схильні до компромісу з богословами, а таких була більшість, особливо в Німеччині.

Недоречно було б визначати тут теоретичну вартість указаного доказу. Але для характеристики світогляду Татіщева треба зауважити, що думка про дві «властивості» людини служить у нього основою однієї з двох, однаково визнаних ним, класифікацій наук. Він говорить: «Науки разделяются у философов по объявленным свойствам сугубо: душевное Богословия и телесное философия» **. Таким чином, «Богословия» має свою особливу царину. Татіщев старанно уникає вторгатися в неї. Але зате тим старанніше оберігає він «тілесну» галузь «философии» від богословських вторгнень. Навіть учення про мораль спирається в нього не на приписи релігії, а на «закон естественный; который нам при сотворении Адама всем в сердцах наших вкоренен» ***. Природний закон «во всем, паче же в главнейшем», узгоджується з «писменным» законом, який був Богом через пророків сповіщений, а потім відновлений і пояснений Спасителем ****. Для доведення цього Татіщев зіставляє основне положення природного закону з основним положенням «писменного». «Основание естественного закона: еже любить себе самого с разумом, с основанием писменного весьма согласно,— говорить він,— ибо из любви разумной к себе все добродетели происходят, от любви же

* Разговор, с. 7.
** Там же, с. 76.
*** Там же, с. 20.
**** Там же, с. 20—21.

неразумной или самолюбия все злодеяния раждаются» *. У цій спробі обгрунтувати все учення про мораль на розумній любові до себе Татіщев виступає перед нами типовим «просвітителем» XVIII століття — Aufklärer, як кажуть німці. А втім, з цього боку просвітителі XVIII століття нічим не відрізняються від просвітителів інших епох. Сократ, як його зображує Ксенофонт, теж засновує мораль на розумному егоїзмі. І так само робили наші просвітителі шістдесятих років XIX століття: Чернишевський, Добролюбов, Писарєв.

У Татіщева виходить, що ми і бога повинні любити з розумно-егоїстичних міркувань. «Я хотя самою малою вещию в мире почитаюсь,— говорить він,— однако ж то признать должен, что я Им сотворен и что имею все от Него, то должен, яко отца и первейшего благодетеля, любить возмерно. Еще же как я желаю благополучие *мое всегда приумножить, а ведая что ни от кого более как от Него получить могу, и для того от любви разумной к себе должен и заимодательно* (sic!) *или предварительно Бога любить»* **.

Слід визнати: це майже смішно. Але правильне обгрунтування вчення про мораль може дати *тільки соціологія*, а просвітителі дуже рідко уміли освітити її світлом питання про взаємні стосунки між людьми. Не будемо докоряти Татіщеву за те, що він не був соціологом, і звернемо увагу на сильну сторону його поглядів.

Намагаючись захистити галузь «тілесної» філософії від богословських вторгнень, він щиро обурюється тими переслідуваннями, з якими релігійні неуки здавна накидалися на людей науки і думки. Сократ був «злочестиями и безбожеством оклеветан и на смерть осужден, но потом не токмо от язычников за премудрейшего во всей Греции почтен, но и христианские учители... его хвалили и о спасении его не сумневались» ***. Ще більше обурюють його такі звинувачення і переслідування, коли вони виходять від християн. «Паче же ужасно видеть,— пише він,— что подобного тому в христианстве последовало, видим бо высокого ума и науки людей невинно тем оклеветанных и проклятию от пап преданных, как-то: Вергилий епископ [5] за учение, что земля шаровидна;

* Разговор, с. 22.

** Там же — *Курсив мій.*

*** Там же, с. 48.

Коперникус за то, что написал: земля около солнца, а месяц около земли ходит; Картезей[6] за опровержение аристотелической философии и за учение, чтобы все сущими доказательствы, а не пустыми силлогизмы доводить; Пуфендорф[7] за изъяснение естественного права, которым несколько непристойные папежские законы или юс каноникус нарушались, прокляты, афеистами оглашены и книги их употреблять запрещены были, но потом нехотя сами папы все оное не токмо за полезно, но и правильно признали» *.

Татіщев — *рішучий прихильник віротерпимості.* Він різко засуджує переслідування розкольників, хоча і вважає їх «безумними». Вірний своєму утилітарному погляду на питання знання і співжиття, він доводить, що релігійні чвари приносять велику шкоду державам, і зауважує, що вони походять, власне, від користолюбних попів і від забобонних священників, «между же людьми умными произойти не могут, понеже умному до веры другого ничто не касается и ему равно лютор ли, кальвин ли, или язычник с ним в одном городе живет, или с ним торгуется, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав» **.

Це хоча б і Вольтеру впору! Втім, дивуватися тут нічому. Татіщев недаремно читав твори П'єра Бейля, цього наполегливого і розумного проповідника терпимості. Як відомо, Бейль доводив, що державі не тільки не шкідливо, а навіть вигідно, якщо її жителі дотримуються неоднакових релігійних поглядів, і що суспільство може існувати навіть зовсім без релігії (суспільство атеїстів). З цим останнім положенням Татіщев, можливо, й не погодився б: у своїй «Духовній» він виступає перед нами віруючим християнином, а віруючому християнинові треба бути Бейлем, щоб не мати упередження проти атеїстів. Але ми тільки що бачили, яким далеким був Татіщев від думки про необхідність єдності релігійних вірувань.

В епоху Татіщева великим завданням людства було,— як говорить Фейєрбах,— розуміння незалежності етики від релігії ***. І не можна не визнати, що Татіщев

* Разговор, с. 49.

** Там же, с. 71.

*** L. Feuerbach's sämmtliche Werke. Fünfter Band (Pierre Bayle), Stuttgart, 1905, p. 910. Див. також с. 319: „Paules Bedeutung für die Philosophie liegt hauptsächlich in seinem *negativen Verhältniss zur Theologie.*"

був дуже непогано підготовлений для розуміння цієї незалежності. Але тут треба зауважити таке. Із самої «Розмови» видно, що не одні «забобонні святенники» зводять наклепи на розповсюджувачів нових учень. «Эпикур, который жил до Христа за 450 лет,— читаємо ми там,— за то, что поклонение идолом и на них надежду отвергал, и сотворение света не тем богом, которым протчие приписывали, но невидимой силе или разумной причине присвоял, угобжению душевному через воздержание телесное учил от стоиков*, многими неистовствы оклеветан якобы тварь самобытну учил, и за то афеистом именован» **.

Татіщев помилився щодо часу життя Епікура, який народився в 342 чи 341 і помер у 272 чи 270 році до нашої ери. Крім того, хоча Епікур і не був «атеїстом», але богам, справді, відвів незначну роль у своїй системі світу і в певному значенні «учил тварь самобытну». Але ці неточності не мають тут значення. Цілком правильно те, що на Епікура багато зводили наклепів навіть освічені і по-своєму чужі забобонам люди. Письменники, які займалися історією філософської думки, здебільшого були також несправедливі до нього, як і до інших матеріалістів. І не можна не похвалити Татіщева за те, що він, хоча сам і не був матеріалістом, знайшов, однак, за потрібне сказати слово на захист Епікура. Ця гідна похвали безсторонність пояснюється, мабуть, тим, що — homo novus [8] у справі європейської освіти — він не встиг ще навчитися поважати умовну неправду цивілізованого світу. Нинішні наші противники матеріалізму ставляться до цієї неправди з належною повагою.

Цікаво, що проповідуючи віротерпимість, Татіщев настійно радить урядові вживати крутих заходів проти людей, які витрачають свій час на пусті заняття. Справа в тому, що, крім поділу знань відповідно до двох галузей — «душевної» і «тілесної»,— він поділяє всі науки на такі п'ять відділів: 1) потрібні, 2) корисні, 3) вишукані або звеселяючі, 4) цікаві, або марні, 5) шкідницькі. До шкідницьких наук він відносить «різних якостей» волхвування: 1) некромантію, 2) аеромантію, 3) піромантію, 4) гідромантію і т. ін.[9] Більш відомими в Росії «якостями» волхвування він називає замовляння, примовляння,

* В іншому списку: «От историков».
** Разговор, с. 48.

тлумачення снів, «чорнокнижництво», ворожіння та ін. І ось з приводу цих саме «шкідницьких» наук він пише:

«Хотя сии науки зломудрия ничего совершенного в себе не имеют и по рассуждению многих философов смертью их (тобто людей, які віддаються їм.— *Г. П.*), яко умоисступленных, казнить не безгрешно, но за то, что, оставя полезное, в беспутстве время тратят и других обманывают, телесное наказание неизбежно понести должны» *.

Тілесне покарання за «безпутну» трату часу! У цій вимозі добре видно учня Петра, який бажав, щоб навіть черниці, спасаючи свою душу, займалися в той же час яким-небудь рукоділлям.

Татіщев вважав обманщиками крикунів і крикливиць, за народним віруванням біснуватих. Він злорадно посилається на того ж Петра, який «жестокими на теле наказании всех оных бесов повыгнал так, что ныне почитай уже не слышно, а особливо в тех местах, где благорассудный начальник случится» **.

«Розмова» Татіщева дає значно більше, ніж обіцяє її заголовок. Це ледь не ціла енциклопедія. У ній викладається весь світогляд цієї визначної людини. Але все-таки досить значна частина «Розмови» присвячена доведенню тієї, здавалося б простої і очевидної, істини, що вчитися треба і корисно. Часом нуднувато тепер перечитувати це довге доведення. Однак несправедливо було б докоряти за це Татіщеву. Йому, як і всій «ученій дружині», доводилось вести запеклу війну з упертими стародумами, які на різні голоси кричали про шкідливість науки. Адже і А. Кантемірові довелося в першій же своїй сатирі бичувати «хулящих учение» [10].

Стародуми виставляли проти науки всілякі докази і, між іншим, той, що вона підриває повагу не тільки до духовної, але й до політичної влади. З абсолютно незро-

* Разговор, с. 85.

** Разговор, та ж сторінка.— Відомо, що крикуни і крикливиці не переводилися в нас, незважаючи на старання «благорассудных начальников». Ще Карамзін послав своєму бурмистрові таке розпорядження: «Крикливицям оголосити моїм панським іменем, щоб вони вгамувалися і перестали голосити, якщо ж не вгамуються, то наказую тобі висікти їх різками: бо це обман і облуда». (*Смирновский П.* История русской литературы девятнадцатого века, выпуск II, СПб., 1899, с. 90).

зумілої причини Татіщев вважає за потрібне уважно розібрати доказ від політики.

«Никогда никаков бунт,— стверджує він,— от благоразумных людей начинания не имел, но, равномерно ересям, от коварных плутов с прикрытием лицемерного благочестия начинается, которой междо подлостию рассеяв производят». На підтвердження він посилається на те, що наші російські бунтарі, подібні до Болотникова, Разіна, стрільців і «черні», всі належали до «самой подлости» і були неосвічені. Правда, за кордоном ми бачимо в числі бунтівників Кромвеля, який був ученою людиною, але й він узяв на себе «образ сущия простоты и благочестия», а коли добився влади, всі училища зруйнував, учителів і учнів розігнав, «дабы вне ученых удобнее коварство свое скрыть мог». Розсудливі государі турбуються про освіту своїх підданих саме тому, що бунти невідомі там, де процвітають науки *.

Перша англійська революція надала соціально-політичним вимогам непривілейованої маси релігійної форми. Цього було досить, щоб просвітителі XVIII століття відносили її до числа таких рухів, які можуть бути небезпечні для їхньої справи. Так дивились на неї, наприклад, французькі просвітителі, які збиралися в Гольбаха і служили виразниками революційних вимог третього стану. Ця властива дуже багатьом просвітителям недовіра до суспільних рухів, що відбулися під прапором релігії, доповнювалася у Татіщева твердим переконанням у шкідливості всяких взагалі революційних рухів. Не дивно, що Кромвель здавався йому справжнім злочинцем. «Учена дружина» була безроздільно віддана абсолютній монархії. І ми маємо повне право назвати Татіщева головним теоретиком, висунутим нею на захист абсолютизму.

...Наш переконаний просвітитель залишався не менш переконаним ідеологом «шляхетства». А тим часом теорії, які лягли в основу його світогляду і які були теоріями західноєвропейських просвітителів, виражали собою визвольні прагнення третього стану і, отже, були більшою або меншою мірою ворожі «старому порядку». Однією з них була теорія природного права і природної релігії,— взагалі «природного закону»,— за яку міцно тримався, як ми бачили, наш автор. Як же розв'язати

* Разговор, с. 65—66.

цю суперечність? Треба взяти до уваги, що вказані теорії лише поступово доведені були до своїх крайніх логічних — на практиці *революційних* — висновків. Тому і на Заході їх часто-густо засвоювали собі і поширювали люди, які не мали абсолютно ніяких революційних устремлінь. Таких людей було особливо багато в Німеччині, яка сильно відстала тоді від Франції та Англії...

...У Франції визвольний рух третього стану був незрівнянно сильніший, ніж у Німеччині. Тому французькі просвітителі були значно сміливіші і значно послідовніші німецьких: російські ж просвітителі йшли за тими або другими, залежно від свого ставлення до російської дійсності, як стали висловлюватись у нас у XIX столітті. Оскільки вони *мирилися* з її основами, вони більше схилялися *до німців*, а *оскільки повставали проти неї*, у них починалося тяжіння *до французів*. Гадані винятки з цього правила тільки підтверджують його (історія впливу Вольтера на більш чи менш освічених російських людей)...

Подивимося ж, як поводиться з ученням про «природний закон» Татіщев.

Він міркує так: «Воля по естеству толико нужна и полезна, что ни едино благополучие ей сравниться не может». Це звучить майже як революційний заклик. Але це майже революційне положення супроводжується в нього важливими застереженнями. Воля приносить людям користь тільки тоді, коли вони розумно користуються нею. А на це здатні не всі. Дитина для своєї власної користі повинна бути підлегла батькам. Із влади *батька* випливає влада *монарха*, якому повинні підкорятися його піддані. Нарешті, *слуга* теж носить узду неволі: він підкоряється своєму *панові*. Але якщо влада батька і влада монарха створюється самою *природою*, то влада пана над слугою зобов'язана своїм походженням *договору*: «Например, един сам себе пропитания, одежды и жилища промыслить или от неприятеля защищаться неспособен, а другой тем изобилует... Тогда они, согласяся, договорятся, что сей обещает сему служить и его воле повиноваться; противно же (тобто відповідно.— *Г. П.*) тому, оной обещает пищею, одеждою и жилищем снабдить и от обиды защищать, чрез что тот, отдавшийся в волю другого, своей воли не имеет» *.

* Разговор, с. 139—141.

Тут Татіщев місцями надзвичайно близький до Пуфендорфа. Однак він розходиться з ним у погляді на походження влади монарха. У німецького письменника вона виводиться з договору, тоді як російський автор оголошує її установленням, створеним, подібно до батьківської влади, самою природою. Звідки ця різниця? Як видно, Татіщев вважав, що теорія договору не може служити надійною теоретичною основою влади російських государів. І не можна не погодитися з тим, що теорія ця була в даному разі ненадійна: адже вона носила в собі найбільш крайні висновки, зроблені згодом французькими революціонерами, але не більш була придатна ця теорія і для виправдання,— з точки зору «природного закону»,— спадкової залежності слуги від пана. Однак Татіщев скористався нею саме з цією метою. Накидавши схему договору, за яким «сей» зобов'язується служити, а «оный» — годувати і захищати за це «сего», наш автор додає: «из сего договора возникает неволя холопа или слуги». Історично він правий. Кабальне холопство засновувалось на цьому «договорі». Але в тім-то й справа, що *просвітитель*, залишаючись послідовним, не міг задовольнятись *історичним* поясненням даного роду залежності, а повинен був або осудити її або знайти для неї виправдання *у висновках розуму*...

...Європеїзованим ідеологам російського дворянства доводилось пояснювати і виправдовувати привілеї свого стану за допомогою учень, незручних для цієї мети за своїм опозиційним походженням. Можна сказати, зрозуміло, що адже були ж на Заході і більш консервативні теорії, ніж, наприклад, теорія «природного закону». Але, по-перше, надто слабкі були консервативні теорії Заходу в порівнянні з теоріями, що виникли в процесі визвольного руху. По-друге,— і це головне,— була одна важлива соціально-політична умова, що перешкодила «птенцам Петровым» засвоїти собі вчення західноєвропейських консерваторів. Вона полягала в тому, що консерватори ці захищали такі політичні вимоги вищих класів, про які й чути не хотіла російська центральна влада, особливо в особі таких своїх представників, як Іван IV або Петро І. Оскільки західноєвропейська буржуазія, борючись із світською і духовною аристократією, протягом деякого часу підтримувала абсолютизм, то і теорії, висунуті її ідеологами, здавалися більш відповідними політичному ладу Росії, поки французька революція не

виявила грізних висновків, що таїлися в надрах цих теорій.

Але якщо до пори до часу вони могли здаватися більш підходящими до російських політичних умов, то все-таки з них ніякими зусиллями неможливо було витиснути скільки-небудь серйозні логічні докази на користь «самобутніх» установлень на зразок нашого кріпосного права. А це значить, що позиція освічених ідеологів нашого дворянства була, кінець кінцем, все-таки дуже невигідна. Ось чому вони так невдало боролися згодом з тими російськими людьми, які виступали,— хоча нерідко тільки в молодості,— свідомими прихильниками революційних учень Заходу.

...У Татіщева є навіть ціла теорія прогресу. Якщо він і не чекав у майбутньому золотого віку, то, напевне, погодився б з Сен-Сімоном у тому, що немає жодних підстав поміщати цей вік позаду нас. «Что касается до наук и разума прежних народов,— говорить він,— то мы, взирая на известные нам древние действия, равно можем о них сказать, как о единственном человеке, что со младенчества ничего, в юности же мало что полезное показали: но, приходя в стан мужеский, едва что полезное показывать стали» *. Французькі просвітителі XVIII століття часто судили про хід суспільного розвитку за аналогією з ходом розвитку «єдиної людини». Від них цей аналогічний метод перейшов до соціалістів-утопістів першої половини XIX століття. До нього любив вдаватися Сен-Сімон, який пробував обгрунтувати за його допомогою свій закон трьох фазисів розумового розвитку людства **. Таким чином, за прийомами мислення Татіщев тут, як і в міркуваннях своїх про «природний закон», виступає перед нами просвітителем ***.

Нарешті, просвітителем він є і в своєму загальному погляді на головну причину історичного руху. Рух цей пояснюється в нього «освітою розуму». Але що таке освіта розуму? Нагромадження і поширення знань. А що таке знання? На це питання російський просвітитель першої половини XVIII століття відповідав не зовсім

* Разговор, с. 38.

** Детальніше про це див. у 3-й главі моєї книги: «До питання про розвиток моністичного погляду на історію». (Твори, т. VII.)

*** Хронологічно *першим* російським просвітителем.

так, як відповідали на нього французькі просвітителі, особливо в другій половині того ж століття.

Французькі просвітителі ставились до релігії негативно. Тому *релігійні уявлення* не мали в їхніх очах нічого спільного з *науковими поняттями*. Успіхи освіти повинні були, за їх словами, розхитувати релігійну віру і звужувати її ділянку. Не так дивився Татіщев. Ми вже бачили, що він поважав права релігії. У його філософії історії відводиться широке місце розвитку релігійних уявлень як засобу освіти. «Первое просвещению ума,— говорить він,— подавало обретение письма, другое великое применение учинило пришествие и учение Христово; третье обретение тиснения книг» *. Написавши ці рядки, Татіщев нібито згадав учення церкви про відношення Нового Завіту до Ветхого і поспішив додати: «И тако мнится, что удобно можем сравнять до обретения письма и закона Моисеева со времен младенчества человека» **.

За свідченням доктора Лерха [11], Татіщев мав окрему думку щодо релігії, внаслідок чого багато хто не вважає його православним ***. У своїй «Духовній» наш автор презирливо відштовхує від себе звинувачення в безбожництві і в єресі. Вище я сказав, що абсолютне переважання в його поглядах світського елементу робило їх дуже несхожими на світогляд російських начотчиків допетровського часу, але що все-таки він не поривав з релігією. Тепер ми бачимо, що Татіщев був схильний до компромісу з нею також і в своїй філософії історії. Наш освічений ідеолог дворянства йшов у цій галузі за поміркованими німецькими просвітителями, які бачили в релігії божественний засіб «виховання людського роду», а не

* Порівняй у нього ж «Предъизвещение» до «Истории Российской», книга перша, частина перша, Москва, 1768 р. «Способы всемирного умопросвещения разумею три величайшие. Яко первое обретение букв, чрез которые возъимели способ вечно написанное в память сохранить, и далеко отлучным наше мнение изъявить.— Второе Христа Спасителя на землю пришествие, которым совершенно открылось познание Творца и должность твари к Богу, себе и ближнему.— Третие чрез обретение тиснения книг и вольное всем употребление, чрез которое весьма великое просвещение мир получил, ибо и чрез то науки вольные возросли, и число книг полезных умножилось» (с. XXVII).

** Разговор, с. 38.— Див. статтю *Бестужева-Рюміна* «Василий Никитич Татищев» в «Древней и новой России», 1875 р., II, с. 261. Усіх віків або «станів» людства, за Татіщевим, чотири: четвертий — від винайдення друкування книг до новітнього часу включно.

*** Древняя и новая Россия, II, с. 261.

за крайніми французькими просвітителями, які дивилися на неї як на одну з найважливіших перешкод успіхам людського розуму.

Втім, різниця між тими й іншими давала себе відчувати тільки там, де йшлося про *одкровенні* релігії. У погляді ж на *походження язичницьких* релігій помірковані просвітителі XVIII століття зближувалися з крайніми. Ось, наприклад, торкаючись учення Піфагора про переселення душ, Татіщев висловлюється так, що з ним легко погодився б сам Дідро. Він говорить: «Пифагор для *удержания* людей от злодеяния и для наставления к благонравию и благочестному житию, вымыслил прехождение душ из одного в другое животное по делам каждого» *. Релігійні догмати вигадуються впливовими особами частіше всього з метою експлуатації, але інколи і для «утримання» своїх одноплемінників. Суть цього погляду засвоєна була від просвітителів XVIII століття навіть деякими видатними соціалістами-утопістами XIX століття. Від нього одержали своє походження «нове християнство» Сен-Сімона і «істинне християнство» Кабе.

«Обретение Моисеева закона» і «пришествие Христово» являють собою, в усякому разі, явища чудесні, тобто виняткові. А при нормальному ході історичного процесу головну роль відіграє нагромадження і поширення знань. У процесі їх нагромадження і поширення дуже багато залежить від «старанності» народів, а також,— Татіщев не був би просвітителем XVIII століття, коли б думав інакше,— від дбайливості правителів. «Ибо как человек и кроме природных невозможностей за леность и нерадением собственным, паче же родительским несмотрением того блага лишится, так прилежностию и сниканием един более другого приобрести может; равно сему и в общественном един народ или государство пред другим прилежанием собственным и случаями от властей учрежденных училищ более успевают». Так, в Англії науки множились «через труды и прилежание» Генріха VIII і Єлизавети, а у Франції — Генріха IV і Людовіка XIV **.

* История Российская, книга II, с. 383. Тут він керується філософським лексиконом Вальха.

** Разговор, с. 121.— В іншому місці Татіщев категорично говорить, що «все деяния от ума или глупости происходят». Але він додає: не можна вважати глупоту «за особое существо (sic!), но оное слово токмо недостаток или оскудение ума, властно как стужа,

За методом свого мислення,— прошу читача зауважити: *за методом мислення*, а не за *окремими поглядами*,— Татіщев є нібито главою численного роду просвітителів, який дуже довго грав впливову і плідну роль у нашій літературі. Якщо він був *першим* видатним представником цього роду, то Чернишевський і Добролюбов були найпередовішими, найвизначнішими і найблискучішими його представниками. Після них він почав швидко дрібніти і хилитися до занепаду.

3. А. Д. Кантемір

...В «ученій дружині» спеціалістом у галузі літератури був князь А. Д. Кантемір.

Його сатири можуть бути названі класичними в тому розумінні, що ми знайомимося з ними ще в школі. Але він писав не тільки сатири. Він складав також «пісні», «листи», різного роду дрібні вірші, а інколи грішив навіть такими творами, як... «Петрида» і «Речь Благочестивейшей Государыне Анне Иоанновне Императрице и Самодержице Всероссийской» *. Крім усього цього, він ревно займався перекладами в віршах (Анакреон, Горацій) і в прозі (Фонтенель, Монтеск'є). Нарешті, до нас дійшло, правда, в досить поганому списку, одинадцять філософських листів його про природу і людину. Для історії російської суспільної думки в усьому цьому міститься багато дуже цікавого матеріалу.

...Відомо, що він не був «русаком» за своїм походженням. Крім того, він залишив Росію зовсім молодою людиною — 22 років — і помер за кордоном, у суспільній обстановці, мало схожій на тодішню російську. Але — така сила ранніх вражень! — він усе-таки цілком засвоїв собі і зберіг поняття тодішнього російського дворянства,— зрозуміло, як вони склалися у найосвіченішій час-

оскудение теплоты, а не есть особое существо или материя». Татіщев називає розум «главным природным действом, или силой души». Освічений ум називається в нього *розумом*. «Освещение же ума,— продовжує Татіщев,— равно как свет видимый от огня небесного или земного происходящий, освещает все телеса и видимы нам творит, тако учение и прилежное вещей испытание нам все в мыслях вообраЖенные свойства к понятию и рассуждению мысленным очам просвещает». («История Российская», книга перша, частина перша. «Предъизвещение», с. XXIV—XXVII.) Про «діяння» йдеться тут тому, що слово історія «то самое значит, что у нас *деи* или *деяния*» (там же, с. 1).

* На жаль, теж віршована!

тині цього стану. Ось, наприклад, дорога Кантемірові західна освіта не заронила в його душу ані тіні сумніву щодо правомірності кріпосної залежності селян. Залежність ця здавалася йому чимось цілком природним...

...За своїми політичними поглядами Кантемір, разом зі всією «ученою дружиною», примикав до цілком визначеної партії: він не був би зв'язаний з епохою Петра, якби це було інакше. Але, залишаючи осторонь його *політичні погляди*, треба мати на увазі, що, як би не дорожив даний письменник інтересами науки, його світогляд завжди носить на собі глибокі сліди властивих його часу *соціальних* відносин. Кантемір справді дуже дорожив інтересами освіти. Цей поважний дипломат*, який писав, що серйозній людині пристойно займатися літературою тільки «промежду дела», втратив інтерес до книг лише за два-три дні до своєї смерті, а втративши цей інтерес, розважливо вирішив, що пора готуватися до смерті. І при всьому тому він, подібно до Татіщева, до кінця своїх днів був ідеологом європеїзованого російського дворянства. Саме тому його світогляд і становить інтерес для історика російської суспільної думки. Приклад Кантеміра, можливо, ще з більшою ясністю, ніж приклад Татіщева, показує, яким чином освічені представники російського *привілейованого стану* пристосовували до нашого домашнього вжитку ідеї, що поступово вироблялися в процесі боротьби *непривілейованого* населення Заходу з тамтешньою *духовною і світською аристократією.*

Говорячи про Татіщева, я вже звертав увагу читача на те, що в поглядах цього прекрасного діяча пореформеного часу *світський елемент* рішуче переважав над *богословським.* Те саме доводиться сказати і про Кантеміра. Він надзвичайно охоче багато говорив про мораль. Але, багато говорячи про неї, він апелював не до житій святих, як це робили мораліст Московської Русі, а до таких світських, і навіть язичницьких, письменників, яким був, наприклад, Горацій. Але сильно і безглуздо помилялися ті його сучасники, які, бачачи переважання в його поглядах світського елементу над богословським, підозрівали його в безбожництві. «Афеїстом» він був ще значно менше, ніж Татіщев. Уже в юності ним, як видно, володів релігійний настрій: першою друкованою його

* Він помер — 31 березня 1744 р., 35 років таємним радником.

працею була (у 1727 р.) «Симфония на псалтырь». І до смерті його не переставали цікавити основні питання релігії. Його листи про природу і людину являють собою спробу відстояти релігійні вірування, які почали тоді сильно хитатися на Заході під впливом просвітительської філософії *. Справа тільки в тому, що і тут, як у галузі моралі, він звертався не до духовних, а до світських письменників. Уперто відстоюючи свої релігійні вірування, він апелював не до теології і не до святого письма, а до філософії.

Як важко було в тодішній Росії писати про філософські питання, добре видно вже з передмови і з приміток Кантеміра до книги Фонтенеля. «Мы до сех пор недостаточны в книгах философских,— говорить він,— потому и в речах, которые требуются к изъяснению тех наук». Він мав повне право висловитися сильніше: у нас не було навіть скільки-небудь виробленої і зрозумілої читачам філософської термінології. Кантемір повинен був почати з пояснення того, що ж, власне, називається філософією. І він терпеливо і добросовісно виконував труд просвітителя, змушеного починати буквально з азів.

* До речі, листи ці написані Кантеміром, в час самітнього перебування на мінеральних водах, для якоїсь російської дами. Викладаючи свої філософські погляди, російські письменники і згодом любили звертатися до жінок.

Стаття передчасно померлого Д. Веневітінова про філософію озаглавлена «Лист до графині NN». До дами ж звертався і Чаадаєв у своїх «філософічних листах». Гадаємо, що тут не обійшлося без наслідування, принаймні, у Кантеміра: «Разговоры о множестве миров господина Фонтенеля, парижской академии секретаря», які наш автор «перевел и потребными примечаниями изъяснил» ще в 1730 р., виводять на сцену «жену», яка не мала ніякої наукової підготовки («николи ничего не слыхивала о таких делах», як читаємо ми в Кантеміровому перекладі), але обдаровану ясним природним розумом. Однак і наслідування являє собою тут досить характерне явище. Освічені ідеологи європеїзованого прошарку російського дворянства наслідували не педантичний тон учених німецьких семінаристів, а світський тон французьких письменників, які засвоювали блиск дворянської культури Франції. Старий Бальзак (тобто Жан-Луї Бальзак) поставив собі завданням «de civiliser la doctrine en la depaysant des collèges et la délivrant des mains des pédants» [12]. Логіка становища рано поставила те ж завдання і перед ідеологами російського дворянства XVIII і XIX століть. Але перший крок завжди важкий. Навіть європеїзовані російські дворяни дуже поступалися французьким у витонченості. Це відбилось і в літературі. У Фонтенеля учений співбесідник допитливої, але невченої дами говорить їй, звичайно, *ви*, а в перекладі Кантеміра він звертається до неї на *ти*.

«Философия,— тлумачив він,— слово греческое, по-русски — *любомудрие.* Сим генеральным именем разумеется основательное и ясное знание дел естественных и преестественных, которое достается прилежным рассуждением и исследованием о тех делах». Потім іде повідомлення про те, що філософія поділяється на «логику», «нравоучение», «фисику» (sic!) і «метафисику». Повідомлення це, як і слід було чекати, супроводжується новими поясненнями.

«*Логика*, или *словесница*, учит право о вещах рассуждать и известные истины другому правильно доказывать».

«*Нравоучение*, или *ифика*, учит добрым нравам, т. е. дает знать худые и добрые дела и представляет правила, по которым доставать себе добродетели и отбегать злонравий».

«*Фисика*, или *естественница*, учит познавать причину и обстоятельства всех естественных действ и вещей».

«*Метафисика*, или *преестественница,* дает нам знание сущего в обществе (? — *Г. П.*) и о сущих бесплотных, каковы суть душа, духи и Бог» *.

В. Стоюнін зауважив, що переклад книги Фонтенеля можна вважати першим кроком у розвитку нашої філософської мови. Це тим більш правильно, що, як указав той же дослідник, Кантемір часом досить вдало справлявся з термінологічними труднощами. Він став уживати такі вислови, як *«начало»* (елемент) і *«средоточие»* («средняя точка, центр» — пояснював він). Грецьке слово ідея він називав по-російському поняттям і т. д.[13] Бідний Кантемір! Йому доводилося ставити до відома своїх читачів не тільки те, що значить слово *система* або слово *матерія*, але також і те, що Париж — столиця Франції, а «феатр» є слово грецьке, що означає «то место, где комедианты стоя изображают действо свое». Читачі, що потребували таких пояснень, ще більше потребували, зрозуміло, і таких приміток, із яких вони дізнавались, наприклад, що Піфагор, «начальник секты италиянской, был философ греческой, в царствование Тарквиния, последнего короля римского, 586 лет прежде Христа», тим часом як Арістотель був «начальником»

* Сочинения (тт. I—II. СПб., 1867—1868), т. II, с. 392—393. Підкреслено у Кантеміра. *Загалом* мова Кантеміра краща в прозових його творах, ніж у віршах.

перипатетичної секти і народився в Стагірі, місті македонському, в 384 р. «прежде Христа». Для нас тепер деякі з цих приміток цінні як вказівки на власні філософські погляди Кантеміра. Нинішньому читачеві цікаво буде почути від нього такий відзив про філософію Піфагора: «Она была гораздо сумятна, для того что он склонен был к суеверию волшебства, к которому, как и в некоей непонятной арифметических числ силе, причину многих действ естественных приписывал». Із стародавніх грецьких філософів наш автор схвалював, як видно, більш за всіх інших Арістотеля, який, за його словами, так у філософії «предуспел», що перший «науку сию в порядочное расположение привел, положив ее основание и различив ее части». Йдучи за Фонтенелем, Кантемір відзначив і слабку сторону методу Арістотеля: «Со всем тем невозможно будучи одному всех вещей силу и действа вызнать, когда причину чему уразуметь не знал, говаривал, что то делается *сокровенною силою*».

Між мислителями нового часу він з особливою похвалою називає в одній із приміток Декарта, який «древнюю аристотельскую философию столько исправил, что его и ему потом следовавших трудами стали мы яснее разуметь тварь всю». Найбільшу заслугу Декарта становить, за Кантеміром, те, що він «в философии своей доказательства употребляет математические, т. е. вероятные, и толкует всякие вещей действа ясно или признает, что их причину не разумеет» *. Так говориться в примітці. Але в одному з листів Кантеміра до «командира» Академії наук барона Корфа є прохання виправити помилку, що вкралася в примітку 36-у до перекладу Фонтенеля: «L'Article «Декарт», il faut ôter la description de sa philosophie, car elle convient plus à M-r Newton» **. Барон Корф, мабуть, не виконав прохання Кантеміра, тому що «стаття» про Декарта без усяких застережень надрукована, принаймні, у виданні П. О. Єфремова [14].

Що Кантемір міг написати про філософію Декарта відзив, за його ж словами більш підходящий до філософії Ньютона, нібито показує, що в ту пору, коли він робив свої примітки до Фонтенеля, погляд його на історію філософських ідей і методів не був повністю вироб-

* Сочинения, т. II, с. 405.

** Там же, с. 327.— Лист написано по-французькому. (Російський переклад: «Стаття «Декарт», надо удалить описание его философии, потому что оно больше подходит к г. Ньютону»).

леним і ясним. Цьому, зрештою, не можна й дивуватися, тому що його знання в галузі філософії були значно менш широкі, ніж його літературні знання. З усього видно, що філософські вчення були знайомі йому лише з других рук. Але Кантемір і не видавав себе за спеціаліста в галузі філософії. І хоча «стаття» про Декарта підходить більше до п. Ньютона, але від цього вона не перестає бути цікавою. Дуже характерна для просвітителя, яким був Кантемір, вимога, що ставилась ним до філософів: ясно тлумачити всяких речей дії або ж прямо визнавати, що причина таких дій невідома.

Та найцікавіше за все те, що сам же Кантемір абсолютно забував про цю вимогу там, де йшлося про три теоретичні міркування, за допомогою яких він намагався відстояти свої релігійні вірування. Тут він безперестанно вдавався до того прийому, який, за його ж словами, становив слабку сторону методу Арістотеля: «Когда причину чему уразуметь не знал, говаривал, что то *делается сокровенною силою*».

По суті нічого іншого, крім посилань на особливого роду «сокровенную силу», і не містять у собі його листи про природу і людину. Однак і це зрозуміло. Навіть між передовими французькими просвітителями другої половини XVIII століття,— і навіть між діячами великої революції,— дуже небагато було людей достатньо сміливих духом для того, щоб зовсім не залишити місця «сокровенной силе» в своєму уявленні про всесвіт. Абсолютно несправедливо було б вимагати подібної сміливості від російського просвітителя першої половини цього століття.

Відомо, що Ньютон, який так добре вмів користуватися математичними доведеннями і так рішуче відмовлявся вдаватися до гіпотез у своїх наукових дослідженнях, до кінця свого життя залишався релігійною людиною. У своєму світорозумінні він не зумів обійтися без «гіпотези бога». І Кантемір аж ніяк не схильний був ставити це в провину великому англійському природодослідникові. Навпаки! Він вірив у бога і, бачачи, що віра в нього стала хитатися в середовищі найбільш освічених людей найбільш освічених країн Європи, особливо дорожив філософськими доказами на захист буття божого. Переконливішим здавався йому коли б чи не найслабкіший між ними: так званий *фізико-теологічний до-*

каз. Кантемір не перестає на всілякі лади викладати і повторювати його в своїх філософських листах *.

Щоб дати поняття про хід його думок, я зроблю досить довгі цитати з його восьмого листа.

Він говорить там, підводячи підсумок усім своїм попереднім міркуванням:

«И тако мы довольно видели следы божественные или, так сказать, печать живого Бога во всем том, что называют творение натуры: когда же все тонкости лишние оставим, то первым взором увидим руку, которая держит все части света, небо и землю, звезды, растущее, живущее, наше тело, наш ум; все являет порядок, точную меру, премудрость, искусство, дух вышний и владычествующий над нами, который так как душа целого света и который все ведет к своему концу от начала своего тихо, нечувствительно, но притом всемогущий» **.

Далі Кантемір стверджує, що премудрість, яка є в кожній тварі, очевидна навіть «всякому несмысленному человеку». Вона зробилася б ще більш вражаючою, якби «мы вступили во все изобретения и доказательства физики, сбирая самые сокровенные части во всяком существе и во всяком звере рассматривая крайнее искусство механики совершенной». Але в цьому немає потреби,

* Втім, говорячи про фізико-теологічне доведення буття божого, слід пам'ятати, що йому взагалі дуже пощастило в XVIII ст. і що на це була своя причина. «Воно, здавалось, з вищої точки зору примирювало найсуворіші вимоги науки відносно причинового погляду на природу з потребами релігійного почуття»,— говорить Віндельбанд (История новой философии, т. I, СПб., 1908, с. 248). І він справедливо додає: «Цей погляд був придатніший за всі інші, щоб поставити на місце історичного одкровення природне і таким чином усунути віросповідання доказом наукового розуму» (там же). З точки зору старих понять навіть і цей половинчастий погляд повинен був видаватися жахливим. І ми знаємо, що Кантеміра підозрювали в невір'ї. У 1757 р. імператриці Єлизаветі поданий був «Доклад о книгах противных вере и нравственности», в якому Синод просив заборонити указом, «дабы никто отнюдь ничего писать и печатать, как о множестве миров, так и о всем другом, вере святой противном и с честными нравами несогласном, под жесточайшим за преступление наказанием, не отваживался, и находящуюся бы ныне во многих руках книгу о множестве миров Фонтенеля, переведенную... князем Кантемиром... указать везде отобрать и прислать в синод» (Сочинения Кантемира, т. II, с. 446). Колишній прихильник Петровської реформи, М. П. Аврамов, ставив Кантеміру за велику провину визнання ним системи Коперника (*Чистович.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868, с. 692).

** Сочинения, т. II, с. 81.

оскільки нам і без того ясно, що «Бог един, всемогущ и властен над нами и от него единого человеческое зависит счастие, и для того мне с моей стороны повиноваться воле его должно и почитать божественное его определение в моей жизни» *.

Наш автор, візьміть це до уваги, дуже добре знає, що саме можна заперечити проти «доказів» цього роду. «Прежде были философы и ныне, может быть, есть их подражатели, которые мне на сие мое доказательство скажут,— говорить він в наступному листі,— что все сии разговоры о искусстве и премудрости видимой в натуре не что иное как софизм, неправильное заключение разума... вся натура, они мне скажут, в пользу человеку, но ты худо заключил, что она сделана с нарочным искусством ради человека, разве хощешь, сам себя обманывая, искать и находить то, чего не бывало» **.

Але Кантемір не вдумується в це заперечення. Він тільки відмахується від нього, повторюючи все той же фізико-теологічний доказ. «Что скажут,— запитує він,— о таком человеке, который самую субтильную философию знать чает и хочет слыть философом, но, войдя в дом, уверять и спорить станет, что он единою нечаянностью построен и что искусство и прилежность ничего не прибавили для покою и пространства жителям» и т. д. ***.

Тут зовсім неважко було б звинуватити його в «софизме, неправильном заключении разума». Справді, для доведення правильності фізико-теологічного доказу Кантемір зарані передбачає його правильним ****. Але моє завдання полягає тут не в тому, щоб сперечатися з Кантеміром, який в усякому разі мав ту заслугу, що був одним із найперших за часом російських письмен-

* Там же, с. 81—82.

** Там же, с. 82.

*** Там же, с. 83.

**** Крім того, уже Спіноза виявив слабкість фізико-теологічного доказу. Люди знаходять у природі багато речей, які допомагають їм досягати своїх цілей. Тому вони дивляться на природу з точки зору своєї користі. «Прийнявши речі за засоби, вони не могли думати, щоб ці речі зробилися самі собою: але за засобами, які вони мають звичай виготовляти самі для себе, вони повинні були прийти до висновку, що є один або декілька правителів природи, обдарованих свободою, які про все для них потурбувались і все зробили для їхньої користі» (Етика, переклад В. І. Модестова, с. 45.). Невідомо, чи чув коли-небудь Кантемір про це міркування Спінози. Втім, якби й чув, то повинен був відштовхнути його від себе, як таке, що не відповідає тому, чого сам він шукав у філософії.

ників, які впритул підходили до філософських питань, а в тому, щоб дати читачеві можливість скласти собі правильне уявлення про його філософські погляди. Тому я буду не критикувати, а тільки викладати.

Само собою зрозуміло, що ідею бога наш автор вважає *природженою* людині. «Сия идея,— говорить він,— всегда со мною присносущна, и действительно со мною родилась» *. Щонайкраще зрозуміло й те, що він визнавав наявність у людини *двох* «естеств» і що сама ця наявність служила йому новим доказом буття божого: «Натура души моей совсем отменна от тела. Кто такие разные существа совокупил вместе и во всех операциях держит в согласии? Сие соединение не может быть так, как от существа всевышнего, которое два рода совершенства соединило в свое бесконечное совершенство» **.

Це погано викладено,*** але міркування ведеться тут, як видно, в дусі Декарта, філософія якого залишила глибокий слід у розумі Кантеміра.

У Декарта ж запозичив Кантемір і своє вчення про свободу волі. «Моя воля так от меня зависит,— писав він,— что в том ни на ком взыскивать кроме меня не можно, если я не захочу того, что надобно хотети; когда я к чему имею волю, я волен не иметь; когда же не имею, я волен иметь; я в моей воле свободен... Я чувствую волю размышляющую, которая к согласному или противному еще обратиться может, к тому или другому объекту; а иной причины той моей воли не знаю, как та же самая воля» ****

При такому розумінні свободи волі питання про відповідальність людей за їхні вчинки вирішується до краю просто. «Сия власть в делах моих,— міркує Кантемір,— чинит меня винным и недостойным прощения, когда я хочу худого, а напротиву хвалою венчает, когда я добрую имею волю. Сие есть самое основание достоинства и недостоинства; сие учиняет правильным наказание или

* Сочинения, т. II, с. 76.

** Там же, с. 79.

*** Не забудьмо, що філософські листи Кантеміра дійшли до нас у дуже поганому списку.

**** Там же. Спіноза говорив: «Люди уявляють себе вільними тому, що усвідомлюють свої бажання й устремління, тоді як про причини, які схиляють їх до бажань й устремлінь, оскільки вони їм невідомі, вони й уві сні не думають» (Етика, с. 44). Як бачимо, Кантемір теж і «уві сні» не думав про ці причини.

награждение; от сего побуждают, постигают, грозят и обещают; сие есть истинное основание прямого порядка и наставления во нравах и нашей жизни» *.

Близько ста двадцяти років після того, як написані були ці рядки одним із перших ідеологів російського дворянства, один із перших ідеологів російського пролетаріату, Чернишевський, навчав своїх читачів, що коли людина чинить погано, то, уважно придивившись до обставин її життя, ми побачимо в її поганих вчинках не вину її, а біду її. І з ним згодні були всі наші просвітителі шістдесятих років XIX століття. Учення Чернишевського і його однодумців було набагато гуманніше, ніж учення Кантеміра. Але всьому свій час. Дивно було б чекати від вихованця Петрового таких поглядів, які буцімто погрожують похитнути «основание прямого порядка». Та й на Заході подібні погляди в епоху Кантеміра тільки ще підготовлялись ходом розвитку суспільного життя в найпередовіших країнах.

В одному з листів про природу і людину (саме в четвертому) є дуже розумне зображення того, що Молешотт назвав згодом *круговоротом життя.* «Пища, будучи бездушна, животворит зверя,— читаємо ми там,— и потом сама бывает зверем; части прежние тела его исчезли нечувствительно в непрестанной перемене; что было за четыре года лошадь, уже прах и гад один остался, а что овес было и сено, то стало та самая сильная лошадь» **. Але якщо «бездушна» їжа животворить звіра, якщо овес і сіно перетворюються в коня, а кінь з плином часу стає «прахом и гадом», то це значить, що між організмом, що має *чутливість*, і *«бездушною»* матерією немає тієї прірви, яку вигадали дуалісти. Правда, послідовник Декарта сказав би нам, що кінь, як і всяка інша тварина, не має чутливості. Однак в очах Кантеміра це висловлення було б безпідставним. Він стверджує, що «скот, хотя во многом несмыслен, в некоторых делах очень (тобто має дуже великий смисл.— *Г. П.*), и для того нельзя почитать, чтоб в сей машине не было резону» ***. Але ж із цього випливає, що в кінській машині «резон» є продуктом поглинання нею «бездушної їжі». Як же погодити це з непохитним дуалізмом Кантеміра?

* Сочинения, т. II, с. 80.
** Там же, с. 46.
*** Там же, с. 48—49. Пор. також с. 58.

Утруднення знову обходиться в нього за допомогою гіпотези творця: «Всякое движение, которое отнимает силу, требует подкрепления, и для того находим покой в забвении или сне... Кто определил сие междучасие и кто усвоил время, которого для покою необходимо требуют утомленные члены» * і т. д.

Матерія — *мерзенна* матерія, як називає її Кантемір,— сама по собі інертна. Тільки воля божества приводить її в рух. Кантемір твердо переконаний також у тому, що «матерія не може думати» **. Однак він припускає на хвилину, що це для неї можливе, і знову висуває доказ від «междучасия»: «Надобно, чтобы была некоторая степень движений, в которых оная материя не помышляет о том (тобто не має свідомості.— *Г. П.*); другие наступают (тобто досягається другий «ступінь» руху.— *Г. П.*), в которых (на якому.— *Г. П.*) она вдруг станет познавать себя и рассуждать. Кто избрал точну степень их движений, кто нашел линию, по которой части в движение приходят, кто нашел меры точности, величину и фигуру, которые всякая часть приемлет и иметь нужно, чтобы в своем обращении не потерять препорции между собою?» ***.

До матеріалізму Кантемір ставиться, звичайно, з повною зневагою. «Все философы эпикуровой секты так слабы в своих смятениях,— пише він,— что они ни с которой (стороны) ясным доказательством утвердить не могут, признают атомы вечные, отчего не знают». Взагалі «эпикуры сами своими принципиями себя в неправости изобличают» ****. Крім «епікурів», він, очевидно, не мав уявлення ні про яких інших матеріалістів. Та й щодо «епікурів» у нього зустрічаються відзиви, які різко суперечать один одному. У своїй примітці до того місця одного з перекладених ним листів Горація, де згадується іонійський поет «Мімнермус», Кантемір, повідомивши, хто був і коли жив Мімнерм, додає: «Сей стихотворец крайне блаженство поставлял в сластолюбии.. одним словом в насыщении всякой похоти; которое мнение с 300 лет после него более основал Эпикур философ, на-

* Сочинения, т. II, с. 46.
** Там же, с. 58.
*** Там же, с. 49.
**** Там же, с. 88.

чальник секты эпикурской» *. Неможливо висловити більш негативне (і більш несправедливе) судження про систему Епікура. Але Горацій теж зараховував себе до «стада Епікурового», а Кантемір дуже високо ставив Горація. І ось, коли улюблений його латинський поет у першому посланні до Мецената дає зрозуміти, що наслідувати Арістіппа — учення якого він ототожнює тут з ученням Епікура — значить *речі собі, а не себе речам підпорядковувати*, Кантемір поспішає зробити примітку, в якій читаємо: «И правда, секта аристипова и эпикурская то всего лучшее в себе имела, что можно было по их науке все употреблять, но ничему над собою власть не дая» **. Він не помічає, що така «наука» надзвичайно далека від поради віддаватися «сластолюбию и всякой похоти».

Ще раз: Кантемір лише дуже поверхово знав історію філософії і далеко не завжди зводив кінці з кінцями в своїх судженнях про окремих філософів. Татіщев мислив логічніше і грунтовніше ***. Хай і слабкі докази, що висував Кантемір у своїх філософських листах, але вони заслуговують нашої уваги не тільки тому, що є першими плодами роботи європеїзованої російської думки в галузі «любомудрия» і «преестественницы», але ще й тому, що дуже багато з тих питань, які прагнув, хоча й без успіху, вирішити Кантемір, не переставали займати російських просвітителів до Чернишевського і Добролюбова включно. Таким було, наприклад, питання про свободу волі і про теоретичну основу права покарання. Скажу більше: Чернишевський і Добролюбов — найвидатніші і найблагородніші зразки типу російських просвітителів — теж немало говорили про матеріалізм. Звичайно, вони були знайомі з ним незрівнянно грунтовніше, ніж Кантемір,

* Сочинения, т. I, с. 434—435. Пор. примітку на с. 394 того ж тому.

** Там же, с. 394—395.

*** Під час свого перебування в Парижі Кантемір дуже дружив з П'єром Моро де Мопертюї, але Мопертюї (1698—1759), який багато писав про філософські предмети, підходив до них з незрівнянно більшою силою думки, ніж Кантемір (Вольтер даремно насміхався з нього). Доводиться прямо дивуватися тому, що бесіди з Мопертюї зробили так мало впливу на філософські поняття Кантеміра. Зовсім незначні розміри цього впливу можуть бути пояснені тільки тим, що розум нашого просвітителя був мало відкритий для справді глибоких питань філософії. Правда, головні твори Мопертюї з'явилися вже після смерті Кантеміра. Але ж не раптом дійшов їх автор до викладених у них важливих філософських теорій.

і, крім того, на противагу Кантеміру, ставились до матеріалістичної «секти», особливо в особі сучасного їм «начальника» її — Фейєрбаха, з безроздільним співчуттям. Але ця різниця була викликана обставинами, вияснення яких і становитиме одне з найважливіших завдань моєї подальшої роботи...

Кантемір, живучи в Росії, як всі «птенцы Петровы», був переконаним прихильником абсолютизму і, як побачимо нижче, брав досить діяльну участь у дворянській реакції проти спроби верховників обмежити владу імператриці Анни. Коли він приїхав до Парижа (у вересні 1738 р.), тамтешні просвітителі вже вели енергійну атаку проти «старого порядку». Політичне питання ще не ставилось тоді в різкій формі, однак опозиційний настрій передових умів досить ясно відбивався у великому їх співчутті до англійських прийомів управління і у вимозі громадянської рівності. Монтеск'є, який відвідав Англію в 1729 р., писав звідти: «A Londres, liberté et egalité» (у Лондоні — свобода і рівність), а десять літ по тому маркіз д'Аржансон доводив необхідність знищення дворянських привілеїв: «Les nobles ressemblent a ce que sont les frelons aux ruches» (благородні схожі на трутнів у вулику),— говорив він. Що наш член «ученої дружини» не залишився байдужим до того, що відбувалося тоді в передових літературних колах Франції, доводиться зробленим ним перекладом у «Lettres persanes» Монтеск'є *[15], що вийшли ще в 1721 р. Та й Фонтенель, теж перекладений Кантеміром, може вважатися одним із ранніх діячів просвітньої літератури у Франції **. Але ми знаємо, що своїх релігійних вірувань Кантемір не втратив. Уціліла нібито і його відданість самодержавству...

* Переклад не зберігся.

** З приводу його книги «Histoire des oracles» (1687) Г. Лансон говорить: «Tous les arguments purement philosophiques dont on battra la religion, sont en principe dans le livre de Fontenelle» [16].

Реакція проти визвольної філософії XVIII століття на Заході і в Росії

[*Містицизм і масонство на Заході і в Росії*]

Передова філософія XVIII століття була теоретичним вираженням практичних прагнень третього стану у Франції. Цілком зрозуміло, що вона зустрічала рішучий опір з боку тих класів, інтересам яких суперечили ці прагнення. Не треба обманюватися тим, що в деяких салонах французької аристократії охоче говорили про твори енциклопедистів. Тут було вкрай поверхове захоплення, що лише незначною мірою зменшувало ті труднощі, які стояли на шляху до поширення нових філософських ідей. Згадаймо хоча б долю «Енциклопедії». Як часто доводилось її редакторам і видавцям тремтіти за її долю. Головний редактор її, благородний Дідро, власним гірким досвідом пізнав, скільки перешкод лежить на шляху до здійснення визвольного ідеалу нової філософії. Він тішив себе, як ми знаємо, тією думкою, що у відсталих країнах, де ще «нічого не зроблено», цей ідеал може бути здійснений з більшою легкістю. Але вже одна та обставина, що цей *передовий* француз міг бачити у *відсталості* запоруку прогресу, показує, що він ясно усвідомлював, яку важку боротьбу доведеться витримати послідовникам нової філософії у передових країнах Європи.

З цією філософією світська влада боролась так само ревно, як і духовна.

Світська влада діяла через посередництво прокурорів, які надавали юридичної форми звинуваченням, що висувалися проти авторів «нечестивих творів» (productions de l'impiété) *, через посередництво катів, які спалювали ці твори, коли судді виносили проти них заборонні вироки, і, нарешті, через посередництво тюремщиків, під наглядом яких утримувались письменники, що провинилися, коли їх відправляли у Бастілію, у Венсен або в інші місця ув'язнення.

Духовна влада виступала в особі різних, більш або менш високопоставлених, сановників католицької церк-

* Для прикладу вкажу на обвинувальну промову, з якою прокурор Сесьє виступив у 1770 р. проти «Système de la Nature» і шести інших «поганих» книг.

ви, які, викриваючи нових мислителів «у перекручених тлумаченнях», тим самим накликали на них громи прокурорського красномовства *. Точка зору церкви захищалася також цілим легіоном письменників, які виступали на найрізноманітніших полях діяльності — аж до театральної сцени. Орган єзуїтів «Le Journal de Trévoux» і орган янсеністів «Les nouvelles ecclésiastique» вели запеклу і систематичну пропаганду проти визвольної філософії.

Крім цих *офіційних* противників, визвольна французька філософія мала ще *неофіційних*. Ці останні ставились до неї з такою ж ненавистю і були для неї не менш, якщо навіть не більш, небезпечні. Я говорю про *містиків*.

Що таке *містицизм?* Ще Фейєрбах справедливо скаржився на надто велику невизначеність цього вислову. Тому я знаходжу за корисне відзначити тут ті сторони містичного погляду на світ, які найбільш важливі для історії суспільної думки. Звертаюсь за допомогою до О. М. Пипіна.

«Назва містицизму,— писав він,— застосовується взагалі до того морально-релігійного погляду, згідно з яким ясне поняття про божество, природу і людину неможливе для звичайного людського пізнання, такого поняття не дають і позитивні релігії, а досягається воно безпосереднім наближенням до божества, чудесним єднанням з вищим божественним світом, яке відбувається поза всякою діяльністю сухого розуму» **.

Це формулювання можна визнати задовільним для нашої мети, тому що воно висуває на перший план саме ті сторони містицизму, на які нам необхідно звернути увагу.

* Втім, католицька церква викликала ці громи на «шкідливих» письменників не тільки проповідями, але дуже часто і прямими доносами. Як помітив один французький письменник, починаючи з половини XVIII століття жоден з'їзд французького духівництва не закінчився без того, щоб не звернути уваги короля і магістратури на успіхи «філософізму» (progrés du philosophisme). Переслідування проти «Système de la Nature» почалося внаслідок подання, зробленого королю духовним з'їздом 1770 року. Особа, яка робила це подання від імені з'їзду, скаржилася королю, між іншим, на те, що автор «Système de la Nature» продовжує «насолоджуватися видовищем неба, яке він ображає».

** Русское масонство. Петроград, 1916, с. 204.

Коли міцний даний суспільний лад, тоді непохитна і система релігійних вірувань, що виникла на його основі. Коли він відживає свій вік, тоді розкладається і названа система. Це ж бачимо ми і у Франції XVIII століття. Занепад «старого порядку» супроводжувався тут послабленням впливу католицької церкви. Однак далеко не всі французи, які вийшли з-під впливу католицизму, відмовились тоді від анімістичного погляду на світ. В історії людської культури переконання в тому, що світ управляється одним, кількома чи багатьма духами, передувало виникненню позитивних релігій. І воно пережило дуже багато з них. Коли почали розкладатися релігії античного світу, анімістична точка зору залишилася дуже поширеною. І тоді почав посилюватись *містицизм*, що характеризується, як ми вже чули від О. М. Пипіна, вірою у можливість безпосереднього єднання людини з божеством і взагалі з духами.

Щось подібне сталося й у Франції, коли там став рватися по всіх швах «старий порядок» (L'ancien régime). Розклад «старого порядку» повів за собою занепад впливу католицизму. Але цим самим викликана чи посилена була схильність до містицизму у багатьох із тих французів, які хоча й перестали вже задовольнятись католицькою релігією, але ще не піднялися до наукового погляду на світовий процес як на процес закономірний і як такий, що містить сам у собі свою причину, а значить, і своє пояснення.

Не всім містикам однаковою мірою властива байдужість до позитивних релігій. Тут, як і скрізь, є відтінки. Деякі містики зовсім поривають зв'язок з позитивними релігіями; інші — намагаються зберегти свій зв'язок з тією чи іншою з них. Так, російські містики XVIII століття у величезній більшості випадків щиро вважали себе вірними членами православної церкви. Однак більшою чи меншою — інколи, як тільки що сказано, зовсім малою — мірою байдужість до догматів і обрядів позитивних релігій властива всім взагалі містикам. Деякі з них навіть нападали на позитивні релігії. Але це зовсім не означає, що вони були прихильниками наукового світогляду. Ні, людям, схильним до містицизму, цей світогляд, мабуть, ще більш чужий і ненависний, ніж прибічникам позитивних релігій. Тому нерідко бувало так, що містики осуджували ту чи іншу позитивну релігію головним чином тому, що вона, на їх думку, служила

недостатньо сильною опорою *проти невір'я*. Ось, наприклад, відомий французький містик XVIII століття Сен-Мартен (1743—1803), осуджуючи католицизм, говорив: «Ce sont les prêtres qui ont engendré les philosophes, et les philosophes qui engendrent le néant et la mort» (священики породили філософів, а філософи родять загальне знищення і смерть). Ясно, що головним злом свого часу він вважав не католицизм, а визвольну філософію. І не дивно, що філософи, яких так не любив Сен-Мартен, платили йому тією ж монетою. Вольтер відзивався про книгу «невідомого філософа» *: «Des erreurs et de la vérité *ou* des hommes rappelés au principe universel de la sciènce», що вийшла в 1775 р., як про найбезглуздіший твір, який тільки траплялося йому читати **.

Говорячи про цей твір, один із наших дослідників зауважив недавно, що автор його «під маскою таємничості робив напад на релігії і на саму владу» ***. Ми вже знаємо, як треба розуміти нападки Сен-Мартена на католицизм. Щодо його ставлення до влади, то воно цілком відповідало його ставленню до релігії. Він був незадоволений сучасними йому французькими порядками. Але при цьому він стверджував, що зміни на краще слід чекати не від людської мудрості, а від втручання провидіння (une intervention de la Providence) в хід історичного розвитку Франції. Загальний характер світогляду Сен-Мартена, який відігравав дуже велику роль у містичній літературі XVIII століття, може бути виражений у тому, що в нього багато чого запозичив найбільший реакціонер кінця XVIII і початку XIX століть, талановитий і пристрасний Жозеф де Местр.

Цілком зрозуміло, що філософи, яких так не любили містики, нітрохи не обманювались щодо справжньої природи містицизму. Автор надрукованої в «Енциклопедії» статті «Théosophes» називає містиків людьми, які страждають періодичним розладом (dérangement périodique de la machine). За його словами, сучасні йому французькі містики намагались до останньої можливості зменшити

* Псевдонім Сен-Мартена.

** «Не думаю,— говорив він,— щоб коли-небудь було надруковано що-небудь більш абсурдне, темне, безглузде і дурне, ніж ця книга».

*** П. Васютинський у статті «Французьке масонство» («Масонство в его прошлом и настоящем», под редакцией С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова, т. I, с. 52).

сферу розуму і обмежити сферу людських знань книгами Ветхого і Нового завіту. Ми поринули б у варварство, якби уряди послухались їхніх порад, говорить він.

Відкидаючи французьку філософію XVIII століття, містики більше всього нападали на матеріалістів, яких Сен-Мартен називав «les philosophes de la matière». Це — логічно, тому що матеріалістична філософія, і тільки вона одна, являє собою повну протилежність філософії містицизму. Для матеріаліста людина з усіма її властивостями є не більше як частина природи. Для містика сама природа є не що інше, як одкровення божества.

За вченням Сен-Мартена, фізичний світ є символ світу духів, а світ духів є символ божественного світу. Згідно з матеріалістичною теорією, єдиним джерелом пізнання служить досвід, витлумачений людським розумом. За вченням містиків, найглибші, єдині, істинні пізнання досягаються за допомогою божественного одкровення. Містична філософія природи є не що інше, як теософія. Матеріаліст відмовляється вірити в те, чого він не розуміє. Містик говорить: crede, ut intelligas! (вір, щоб розуміти). Матеріаліст відкидає магію з тим же презирством, з яким ставиться він до всякого знахарства і чаклунства. В очах містика магія є щось значно більш поважне і серйозне, ніж наше звичайне природознавство. Сен-Мартен поставив собі завдання привести людський дух до «надприродних речей» (aux choses surnaturelles).

Той же Сен-Мартен говорить, що треба пояснювати речі (природу) — людиною, а не людину — речами (природою) *. У цих небагатьох словах якнайяскравіше відзначена пряма протилежність містичного світогляду матеріалістичному.

Вихідною точкою матеріалістичного вчення про людський характер служила та думка, що він складається під впливом оточуючої обстановки. Найважливішою складовою частиною цієї обстановки є, на думку матеріалістів, суспільний лад. Пояснювати людський характер суспільним ладом значило пояснювати людину, якщо не *речами*, то *відносинами* (суспільними). З цим, зрозуміло, не могли змиритися містики. У своєму вченні про людський характер вони виходили з поняття про люд-

* Цілком вірний цьому погляду, він учив, що *треба вивчати телеологічні закони природи і першопричину її буття, а не явища.*

ську душу. У ній живе, говорили вони, частка божественного вогню, і, щоб належним чином виховати людину, треба тільки скористатися нею. З огляду на божественне походження цієї частки абсолютно ясно, що суспільні відносини ніяк не можуть мати на неї вирішального впливу. Царство боже всередині нас. І досягається воно не перебудовою суспільства, а певними духовними «вправами», головним чином містичними, тобто такими, що мають метою безпосереднє єднання людини з божеством.

Викладаючи «філософію» знаменитого німецького містика Якоба Беме (1575—1624 рр.), Віндельбанд зауважив, що *етичним* наслідком її слід визнати *втечу від світу* *. Це справедливо не тільки стосовно «філософії» Беме. Всяка містична мораль є не що інше, як проповідь утечі від справжнього земного світу в фантастичний духовний світ. Містики нападали на матеріалістичне вчення про мораль, наївно сприймаючи його за проповідь егоїзму. Але насправді егоїстична саме мораль містика, який, в остаточному підсумку, турбується тільки про те, щоб поставити свою власну душу в бажані стосунки з світом духів.

Матеріалістичне вчення про людський характер робить висновок про суспільну реформу. В очах послідовного містика така реформа ніякого серйозного значення не має.

Містицизм XVIII століття, що був плодом розкладу старого порядку, був разом з цим реакцією проти революційних прагнень того часу. Ось чому матеріалістичне вчення про мораль широко розповсюджувалось у період, що безпосередньо передував французькій революції, тоді як містична етика, в тому чи іншому вигляді, одержала перевагу в ту епоху політичної і розумової реакції, яка наступила після бур, викликаних цією революцією **.

Містицизм XVIII століття місцями глибоко проник у масонський рух. Говорю *місцями* — тому що, наприклад,

* «История новой философии», російський переклад за редакцією О. І. Введенського, друге видання, т. І, с. 99.

** Про Сен-Мартена, твори якого користувались дуже великим авторитетом у середовищі російських містиків XVIII століття, див. *Carro.* Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin. Paris, 1852; *Frank.* La philosophie mystique en France au XVIII siecle. По-російському погляди Сен-Мартена прекрасно викладені П. М. Сакуліним у його творі: Из истории русского идеализма.— Князь Одоевский, т. І, ч. І, с. 395—422.

англійська «система» масонства чужа була містичному духові. Правда, англійські масони відмовляються приймати в своє середовище «безглуздих атеїстів». Масон неодмінно повинен бути релігійною людиною. Але знаменита «Нова книга конституцій» пастора Андерсена зводить обов'язкову для всіх масонів релігію до сукупності простих моральних вимог. Англійське масонство того часу виражало собою прагнення до компромісу між різними християнськими віросповіданнями, що жорстоко воювали між собою в епоху англійської революції і реставрації. Коли задоволені були найголовніші з тих суспільних потреб, якими викликана була англійська революція XVII віку, і коли зжита була реакція, що наступила після революції, взаємна боротьба релігійних віросповідань втратила свій суспільний смисл. Як говорить І. М. Херасков, «після актів про віротерпимість, білля про права (1689 р.), з Утрехтського миру (1713 р.), що забезпечив Англії блискуче економічне майбутнє, для людей панівного класу все здавалося в Англії досягнутим — подальші чвари набували в їхніх очах характеру досадної, непотрібної інтриги; звичайно, під режим свободи не підходив ще «безглуздий атеїзм», що загрожував основам «цивілізованого християнського суспільства»; під підозру брався і римський католицизм з його реакційно-монархічними симпатіями, але в усьому іншому між «лояльними і чесними людьми» не могло вже бути великих розбіжностей, про дрібні ж не варто було сперечатись. До цих дрібних розбіжностей належали тепер і богословські спори між представниками різних сект» *.

«Книга конституцій» Андерсена, що вийшла в 1815 р. в новому виданні,— перше видання якої з'явилось у 1723 р.,— говорить: «Та або інша релігія і спосіб поклоніння божеству не може бути приводом до виключення кого б то не було з Товариства франк-масонів, тільки б він вірував у славного Архітектора неба і землі і практикував священні обов'язки моралі» **. Тут немає містицизму в значенні, указаному мною вище. Навпаки, можна подумати, що автори цих рядків трималися поглядів, близьких до вольтерівського деїзму.

* Происхождение масонства и его развитие в Англии XVIII и XIX вв.— У кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 20.
** Цитов. у *Хераскова*, там же, с. 33—34.

Звичайно, Вольтер відрізнявся більшою послідовністю. Він насправді задовольнявся віруванням у «славного Архітектора неба і землі» і виконанням вимог моралі, тоді як доступ навіть у найбільш раціоналістичні масонські ложі відкритий був тільки християнам: євреї, магометани та ін. в них не приймались. Але хоча й не дуже широкі були межі масонського деїзму, однак факт його існування свідчить про те, що масонство англійської «системи» не підкорялося впливові містиків. Англійська «система» проникла і у Францію, де існували ложі, ймовірно значно передовіші за своїми поглядами, ніж власне англійські. Така була *Ложа Наук*, заснована знаменитим астрономом Лаландом у 1769 р. Списки її членів прикрашалися іменами Вольтера, Франкліна, Кондорсе, Дюпаті, Сієйса, Бальї, Ромма, Кабаніса, Гара, Камілла Демулена і т. д. *. У такому ж напрямі «працювала» *Енциклопедична* ложа в Тулузі, яка була заснована майже напередодні революції і встигла купити для своєї бібліотеки «Енциклопедію». Через рік по її заснуванні в ній числилось уже близько 120 членів **, які займалися переважно питаннями суспільного благоустрою і філантропією ***. Але у Франції тільки ще наближалась та революція третього стану, яка здійснилась в Англії вже в XVII столітті. Як пояснено вище, занепад старого порядку викликáв виникнення і поширення містицизму, який проникав також і в багато масонських лож, члени яких, під його впливом, починали діяльно займатися всякого роду «таємними» науками (sciences occultes). *Ці* французькі ложі мали *реакційний* характер. Каббалістика [1] служила в них знаряддям боротьби з новою французькою філософією.

У Німеччині, що далеко відставала тоді від Франції на шляху суспільного розвитку, дух містицизму зустрічав менш рішучу відсіч з боку передових мислителів і тому поширювався сильніше. Як висловлюється В. М. Перцев, містицизм ставав там свого роду суспільною заразою, якої не завжди уникали навіть люди, що мали звичку до тверезого мислення. Цей дослідник

* *Васютинский А. М.* Французское масонство в XVIII в.— У кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 55.

** В середньому французькі ложі мали від 15 до 30 членів.

*** *Васютинский А. М.*, там же, с. 55—56. Цікаво, що *більшість членів Енциклопедичної ложі складалася з ремісників.*

наводить цікаве визнання дуже відомого історика Йог. Мюллера (з одного листа його до брата від 1790 р.):

«У мені,— говорить Йог. Мюллер,— є щось, що звичайно не уживається в душі однієї і тієї ж людини: у справах світського характеру я — за поміркованість, за порядок, за спокій, за панування розуму, але моя віра сама собою, без книг, без обов'язків, стає все більше містичною... Я вважаю насправді містицизм істинною універсальною релігією...» *

Тому не можна звинуватити В. М. Перцева в перебільшенні, коли він говорить, що хід розвитку німецького масонства дає нам найяскравіші сторінки з історії німецького окультизму, чаклунства, а інколи і прямого шарлатанства. Мабуть, чи не більш за всіх «попрацювали» в галузі чаклунства, шарлатанства і, на додаток, політичного обскурантизму члени ордена золоторожевого хреста, або *розенкрейцери.*

Походження розенкрейцерства досі погано вияснено. Засновником його вважається І. В. Андрее, який жив на початку XVII століття **. Але не можна вважати доведеним, що в цьому столітті розенкрейцери існували як організоване ціле. Зате в наступному столітті орден золоторожевого хреста зіграв дуже помітну роль не тільки в Німеччині, але й у Росії. Тоді він дуже швидко злився з масонством.

«Гніздом його,— говорить О. М. Пипін,— був Берлін, а відмітною рисою — незвичайна суміш обскурантизму і марновірства разом з політичною реакцією. У розенкрейцерстві начебто сумістилась уся та легенда понурого застою, з яким боролась просвіта XVIII століття». Подібно до інших, пізніших масонських систем розенкрейцерство зовсім відхилилось від порівняно раціоналістичної легенди англійського масонства, ревно займаючись містикою і всілякими «таємними» науками. «До сфери розенкрейцерства були залучені і творіння містичної філософії, на чолі якої стояв Якоб Беме, і найнестримніші фантазії «божественної алхімії» і «божественної магії»:

* Немецкое масонство в XVIII в.— У кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 62.— «Німецьке масонство одержало цілком певний *аристократичний відбиток*» (*Перцев В. М.*, там же, с. 68).

** П. Тукалевський вважає, що погляди розенкрейцерів ідуть від агностиків II і III ст. («Н. И. Новиков и И. Г. Шварц».— У кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 213.)

відкидаючи з зневагою просту алхімію і магію, нібито тільки грубо матеріальні, розенкрейцери насправді мріяли, однак, про добування золота, філософського каменя і т. д.» *.

Серед документів, що належали Товариству любителів стародавньої писемності, О. В. Семека знайшов два дуже цікаві рукописи. Один з них пояснює, як проводиться в сьомому ступені розенкрейцерства «герметична операція в таємниці творення». Детально викладений О. В. Семекою зміст цього рукопису заслуговує найбільшої уваги всіх тих, хто хоче мати уявлення про те, якою духовною зброєю боролась містична реакція XVIII ст. з передовою французькою філософією.

Автор рукопису радить зібрати в час повного місяця травневої роси і змішати її з двома частинами чоловічої і трьома — жіночої крові. Посудина, що містить цю суміш, повинна бути поставлена в помірно тепле місце. Швидко на дні посудини утвориться червоний осад, а те, що залишиться зверху і що носить назву «menstruum», повинне бути відокремлене в іншу склянку і час від часу підливане в першу посудину, куди треба додати, крім того, «один гран тинктури з анімального царства». Автор запевняє, що через деякий час у посудині виявиться дві живі істоти: «мущинка и женщинка». Якщо налита в посудину кров узята була від цнотливих людей, то «мущинка и женщинка» будуть дуже красиві. В противному разі вони виявляться напівзвірами. При дотриманні необхідних умов ці істоти проживуть цілий рік, протягом якого від них можна взнати все, що завгодно, «бо вони тебе будуть боятися й поважати». Але цього мало. Посередині тієї ж посудини виросте прекрасне дерево з плодами, і коли мине рік, «женщинка с мущинкою» вкусять від нього плодів, внаслідок чого і загинуть. Тоді все, що є в посудині, зіллється разом і поділиться на чотири частини. У верхній — явиться «небесний Єрусалим зі всіма жителями»; у другій — «сткляний світ» (sic!); у третій — «червоне велике сткляне море»; нарешті, четверта частина явиться «похмурим житлом всіх дияволів і злочестивих». Кінець кінцем із усього цього вийде жахливий черв'як, який через чотири дні щезне, і т. д. і т. д.

Інший рукопис, знайдений О. В. Семекою, учить готувати «урим». За допомогою цієї чудесної речовини

* *Пыпин А. Н.* Русское масонство, с. 488—489.

можна бачити все, «як у сузір'ї, так під землею, так і в горах, і в долинах, і всюди». Той же рукопис містить у собі вказівки, що відносяться до білої магії, яка нібито дає можливість входити в спілкування з духами і повелівати ними. «Біла магія не є дослід марності чи химера умомріяння,— повчально говорить автор цього рукопису,— сія наука зведе тебе на ступінь абсолютного очищення. Душа твоя подібна буде до ангельської, і воля твоя простягатися стане вживати духу *генія* всякого на одні діла, що користь приносять» *.

Читач сам бачить, що приймати це дике марення за «науку» могли тільки люди, які не мали абсолютно ніякого поняття ні про предмет науки, ні про прийоми наукового дослідження явищ. Поширювати «сієнтифічні» знання подібні до тільки що викладених, означало засмічувати голови нісенітними і шкідливими дурницями. Але абсолютно вся таємна премудрість розенкрейцерів стояла на тому ж рівні. І глибокого співчуття гідні ті, які з чистим серцем зверталися до цього каламутного джерела, щоб утамувати духовну спрагу, що мучила їх.

...Російські люди, з яких склався гурток московських розенкрейцерів, не задовольнялись тим, що бачили навколо себе, і прагнули до ідеалу. В цій їхній невдоволеності позначився вплив Петровської реформи, що значно полегшила проникнення до нас західноєвропейських понять. Але єдиним життєздатним і плідним ідеалом, виробленим європейською цивілізацією того часу, був ідеал французького третього стану, що виразився, між іншим, у передовій французькій філософії. У цьому ідеалі містилося, між іншим, заперечення всіх тих дворянських привілеїв, під покровом яких виросла і виховалася більша частина нашої тодішньої інтелігенції. Щоб серйозно захопитись ним, треба було зовсім *покинути точку зору дворянського стану*, а на це здатні були тільки одиниці. Правда, представники нашої дворянської інтелігенції починали часом тяжіти до цього ідеалу. Тоді вони ставали «вольтер'янцями», зачитувались «ансиклопедистами», перекладали твори французьких матеріалістів і взагалі нібито поривали з усім своїм духовним минулим.

* Див. статтю: *Семека А. В.* Русское масонство в XVIII веке.— У кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 167—168. Пор. *Пыпин А. Н.* Русское масонство, с. 493—496. Німецький оригінал рукописів про хімічне виготовлення «людинок» виданий був у Німеччині в 1745 р. (Франкфурт і Лейпціг).

Але швидко починали діяти старі дріжджі, наші благородні прихильники ідеалу передової французької буржуазії жахалися своєї власної зухвалості і поверталися до попередніх релігійних вірувань, а разом і до переконання в тому, що без дворянських привілеїв, а головне, без кріпосного права обійтися неможливо. Як ми вже знаємо, це сталося, наприклад, з І. В. Лопухіним, який, переклавши і примусивши красиво переписати останню главу другого тому Гольбахової «Système de la Nature», в ту ж хвилину відчув «невимовне розкаяння», спалив свій переклад і зробився переконаним російським консерватором, який надавав дуже великого значення релігійній санкції дорогого йому суспільного порядку... Далеко не для всіх проходило безслідно хоча б короткочасне захоплення «ансиклопедистами». Вкусивши від древа «ансиклопедичного» пізнання добра і зла, вони вже не цілком задовольнялися своїми старими релігійними поняттями. Це було болісно. І тим болісніше, чим дужче хотілось їм вірити. Ось тут-то й приходила їм на виручку містика XVIII століття.

Породжена тим самим процесом суспільного розвитку, який, з другого боку, викликав до життя визвольну французьку філософію, містика ця, що являла собою один із засобів духовної боротьби з рухом третього стану, значно більше, ніж стара християнська догматика і обрядність, годилася для внесення повного миру в душі, що пройшли через «вольтер'янство». Тому й тяжіли до неї російські люди, які порвали з новим французьким ученням. Лопухін знайшов заспокоєння саме в містиці, а не в старозавітних релігійних поняттях тих своїх співвітчизників, які в своїй безмежній простоті вважали масонів слугами антихриста. І чим сильніші, чим невідступніші були духовні запити російської дворянської інтелігенції цього відтінку, тим більш повинна була вона дорожити містикою.

Деякі дослідники бачили трагедію Лопухіна і його містичних однодумців у тому, що вони шукали найсправжнішого масонства, а прийшли — завдяки послужливому посередництву Івана Єгоровича Шварца — до такого, яке можна назвати найгіршим, тобто до розенкрейцерства. Але раз уже з'явилась у цих людей потреба тамувати свою духовну спрагу водою містицизму, то чим каламутніша була ця вода, тим більш повинна була вона приходитись їм до смаку. Це так само природно,

як і те, що люди, які бажають сп'янити себе, надають перевагу міцному вину перед слабким.

О. І. Герцен дивувався колись, що при своїй гуманності Лопухін виявив «закоснілу упертість» у захисті кріпосного права. На думку Герцена, Лопухін у цьому відношенні «мимоволі суперечить сам собі і від цього впадає в фрази». Для прикладу Герцен указував на той лист Олександру І, в якому Лопухін, заявляючи, що він соромиться слова холоп і бажав би, щоб усі росіяни були вільні, додавав, однак, «що вторгнення неприятеля було б менш згубним, ніж обмеження поміщицької влади...» *

...Лопухін, зі своїм ставленням до кріпосного права, аж ніяк не був винятком серед московських розенкрейцерів.

...У 1784 р. Лопухін друкував у своїй друкарні «Магазин свободнокаменьщицкий», що видавався, як говорили видавці в своєму зверненні до читачів, для того, щоб прийняті в масонський орден, а також і сторонні могли черпати істинні відомості про масонство. З першої ж статті цього журналу ми дізнаємось, що небезпечні ті люди, «які уміють збуджувати нерозумні і нещасливі пристрасті простого натовпу», і що «ложі каменярів нікому, крім черні, не зачинені» **. Це було дуже послідовно. Наші розенкрейцери захищали кріпосний побут не з якого-небудь випадкового непорозуміння, а тому, що вони були ідеологами того стану, все існування якого цілком грунтувалося в тодішній Росії на експлуатації поневоленого селянина ***. Захоплення більшості їх прогресивним ідеалом французького *третього стану* тому й могло бути лише дуже короткочасним, що вони не здатні були надовго покинути дворянську точку зору.

Містика, що вносила мир у їхні душі, приваблювала їх, між іншим, тому, що вона сама була реакцією проти революційних прагнень третього стану. Вона відвертала

* Див. передмову Іскандера до лондонського видання «Записок Лопухина».

** Цит. у *Незеленова.* Литературные направления в Екатерининскую эпоху, с. 177—178.

*** Барсков робить цікаві вказівки на те, як враховували московські розенкрейцери різницю суспільних «станів» навіть у своїх взаємних стосунках. Він додає, що ця риса «барства» впадала в очі масонам-іноземцям (барону Шредеру). (Назв. передмова, с. LI).

увагу людей від недоліків суспільного ладу обіцянкою загробного блаженства. Зробившись розенкрейцером, Лопухін у своєму «Нравоучительному катехізисі» говорить, що справжній франк-масон повинен більш усього турбуватися про майбутнє блаженство своїх підлеглих. Інший містик викладає ту ж думку віршами:

Зри духом у вічність. Що погляд твій стрічає?
Там кращий світ, там Бог! — Страждальче, усміхнись!

Звертаючись з такими утішаннями до страждальців, містика, на протилежність французькій філософії, не тільки не хитала існуючого порядку, але підтримувала його. І якщо Лопухін і люди однакового з ним консервативного настрою тяжіли до неї, то це не значить, що вони були «аполітичні» і не цікавились питаннями суспільного устрою. Як сильно цікавився ними Лопухін, видно вже з того страху, який викликав у нього згодом гаданий намір уряду Олександра І знищити кріпосне право. Він доводив, що «народ вимагає загнуздування» для власної його користі і що для «збереження загального благоустрою немає надійнішої поліції, як управління поміщиків» *. Цей погляд був дуже поширений між поміщиками. Як ми знаємо, в цьому середовищі він супроводжувався тим переконанням, що необмежена влада російських поміщиків повинна доповнюватись необмеженою владою російського монарха. Лопухін повністю поділяв і це ходяче переконання. Його політичний консерватизм яскраво виразився в багатьох його творах. Для прикладу вкажу на «Катехізис», де говориться, що справжній франк-масон повинен шанувати свого государя «и во всяком страхе повиноваться ему, не токмо доброму и кроткому, но и строптивому». Взагалі масон «должен быть покорен вышним властям, не токмо из страха наказания, но и по долгу совести».

...Консерватизм становив основу всіх суспільних і політичних поглядів як самого Шварца, так і всіх його російських послідовників. Звичайно, цей консерватизм теж мав свою історію. З самого початку він існував більше в вигляді *інстинкту*, ніж у вигляді сукупності *продуманих поглядів* на суспільно-політичні відносини.

* Рядків, цитованих тут мною, немає в *лондонському виданні* «Записок *Лопухина*»; *вони є в другому виданні* (Чтения в Обществе ист. и древн., 1860).

Французька революція, що на практиці застосувала теоретичні погляди передових французьких філософів, послужила тим поштовхом, завдяки якому консерватизм московських розенкрейцерів остаточно перейшов із галузі *інстинкту* в галузь *свідомості*. Якщо раніше вони з ненавистю говорили про нову французьку *теорію*, то тепер їх жахала нова французька *практика*. Лопухін, на рахунок якого навчалися в чужих краях В. Я. Колокольников, М. І. Невзоров, повідомив в одному з своїх листів до Кутузова, що, по одержанні ними докторського ступеня в Лейдені, він відрадив їм їхати до Парижа для подальшої «екзерциції», тому що «в рассуждении царствующей там ныне мятежности» вважав за «полезное избегать тамошнего житья» (листопад, 1790 р.) *. Вірні учні московських розенкрейцерів, Колокольников і Невзоров, і самі боялися їхати у Францію. Вони писали Лопухіну з Лейдена від 6 листопада 1790 р.: «Завтра відправляємось ми в путь, за порадою вашою, у Швейцарію, де зупинимось або в Берні, або в Лаузані, тому що в обох сих містах є академії. Щоб обминути Францію, то ми поїдемо через деякі міста німецькі, а саме Клев, Кельн і Майнц; таким чином, ми не тільки минемо Францію, але й Брабант, де більше ще заколоту, ніж у Франції» **.

Кн. М. М. Трубецькой писав О. М. Кутузову (13 березня 1791 р.), скаржачись на деяких французьких містиків, які раптом заговорили революційною мовою: «О, друг мой, колико тонок диявол! Он приготовлял чрез так называемых философов умы французов к низвержению с себя религии и, когда ему сие удалось, то он ослепил их ум к низвержению власти царской, а теперь употребляет сущее суеверие, под краскою и под именем христианства, чтоб утвердить пагубное безначалие, в котором понеже нет ничего иного, кроме беспорядка, он может утверждать престол свой и гнать истинное Христово учение, которое, ради Его царства, пагубно, ибо основано на повиновении Богу, царям, яко Его орудиям, по словам Христовым, что сердце царево в руке Божией, и правительствам, ибо Христос есть закон порядка, и на исправлении самого себя, ибо Христос духом своим хочет царствовать в приуготовленных и очищен-

* Переписка московских масонов, с. 23.
** Там же, с. 22.

ных сердцах человеческих от всякия скверны, приверженной человеку от его падения» *.

У листі до Лопухіна Кутузов запевняв: «Смело можно сказать, что из среды нас не выдет никогда Мирабо и ему подобные чудовища. Християнин и возмутитель против власти, от Бога установленныя, есть совершенное противоречие» (листопад, 1790 р.) **. Як видно, Мірабо здавався тоді цим переконаним охоронцям найстрашнішим представником французької бунтівливості. У 1791 році Кутузов у листі князю М. М. Трубецькому знову висловлював *«математичну* впевненість у тому, що істинний християнин не уподібниться ніколи до Мірабо». Князю Трубецькому цього зовсім не потрібно було доводити за допомогою математики. Повністю погоджуючись з тим, що істинний християнин «николи не будет Мирабо», він додавав сюди ще те загальне міркування, що послідовник істинного християнства «никогда не согласится с нынешними просветителями Франции, но всегда рад пролить свою кровь за защищение государя... и что, словом, християнин, быв и под правлением Нерона, не нарушит своего обета и не дерзнет восстать против власти, коей он клялся быть верным, ибо он здесь не ожидает спокойствия, но ведает, что терпение, повиновение властям и исполнение должности своей к Богу и к Государю суть тот путь, который препровождает его к ожидаемому им спокойствию не здесь, ибо здесь его быть не может (sic!), но там, где он спокойствие получает в награду за претерпенное им здесь» ***.

У творі, який датується 1794 роком і озаглавлений: «Излияние сердца, чтущего благость единоначалия и ужасающегося, взирая на пагубные плоды мечтания равенства и буйной свободы, с присовокуплением нескольких изображений душевной слепоты тех, которые не там, где должно, ищут причин своих бедствий», Лопухін детально доводив, що на землі влаштувати благоденство неможливо, що безпорядки неминучі навіть при найкращому правлінні і що через це кожній людині краще й не задумуватись про зміну існуючого політичного ладу. З усіх можливих форм правління йому й тепер,—

* Переписка московских масонов, с. 101—105.
** Там же, с. 33.
*** Там же, с. 112.

краще сказати: тепер більше, ніж коли б то не було,— найменш недосконалою уявляється необмежена монархія, на користь якої говорить розум, підкріплюваний нашим історичним досвідом, і яка особливо придатна для таких великих країн, як Росія. За словами Лопухіна, монарх зображує вищу істоту і «списует ее уставы» в своєму законодавстві. Ця апологія монархії супроводжується пристрасним випадом проти Франції:

«О, страна несчастия! — волає він.— Коль ужасное позорище превратов (sic!) и бедствий ты являешь! Добродетель вменяется в порок, и святые законы чистоты ее почитаются вымыслом суеверия, навыком только и условием (тобто умовними.— *Г. П.*). Дерзость, бесстыдство, лютость паче зверской, и жало сатанинского остроумия составляют качество сонмища мучителей, весь народ мерзостью своею печатлеющего» і т. д. Само собою зрозуміло, що рівність, до якої прагнули французькі революціонери, здається консервативному ідеологові російського дворянства нездійсненною на землі утопією. Він оголошує нерівність вічним законом природи: «Все нам возвещает необходимость, пользу подчинения и власти. Вся натура живописует нам несущие (sic!) и невозможность равенства... В самых горних селениях духовных царствует божественно устроенное неравенство... И сие преизящное неравенство, из бездны красот истекающее, составляет существо и стройность творения, и в дивном многоразличии возвещает единство Всемогущего Творца» *.

Не можна не подивуватися суворій відповідності, що встановилася між консерватизмом Лопухіна і його релігійними віруваннями. Про таку відповідність з великою похвалою відізвався б сам Жозеф де Местр. Але абсолютно така ж відповідність помічається і в поглядах інших наших розенкрейцерів.

Єдиний докір, з яким зверталися вони до Катерини II, вказуючи на досвід французької революції, полягав у не позбавленому дошкульності нагадуванні про те, що сама ця государиня кокетувала колись з енциклопедистами. Та й цей докір виражався в формі загального міркування про те, які шкідливі наслідки вело за собою заступництво, виявлене *деякими* урядами не-

* Див. статтю п. Піксанова, с. 240 першого тому «Масонства в его прошлом и настоящем».

безпечним французьким новаторам, і тому мав швидше характер натяку. Притому ж він робився в приватних листах, автори яких знали, правда, що вони доходять, завдяки «перлюстрації», до відома учениці Вольтера.

Французька революція з її крайнім загостренням класової боротьби склала епоху в історії суспільної думки Європи взагалі і Росії зокрема. Практичні плани французьких соціалістів-утопістів значною мірою підказувалися прагненням знайти засіб для примирення класів. У наступному томі я покажу, що страх перед революційною боротьбою класів вплинув і на спосіб думок наших декабристів. Але вже в XVIII столітті французька революція викликала цілий переполох у нашому суспільстві. І навряд чи мала вона в Росії більш свідомих і — головне — більш *послідовних* противників, ніж були московські розенкрейцери. *Вони займали в нас тоді найвидніше місце між тими європеїзованими російськими людьми, які почали негативно ставитись до Заходу, побоюючись революційного впливу його на Росію...*

...Отже, Герцен попав у велику помилку, сказавши, що в Лопухіні поміщик боровся з людиною і містиком *. Залишаючи поки що осторонь питання про «людину», ми можемо рішуче стверджувати, що як у Лопухіні, так і в інших московських розенкрейцерах *містик* жив з *поміщиком* у повній згоді, служачи йому необхідним доповненням і бажаною підтримкою.

Тут читач нагадає мені, може, зауваження п. Баркова про те, що С. І. Гамалея був у цьому відношенні винятком із загального правила. І справді, все те, що нам відоме про цього друга Новикова, змушує нас уявляти його собі справжнім безсрібником, зовсім байдужим до всяких станових привілеїв і навіть до простих прав своїх щодо майна. Коли хотіли дати йому в нагороду за службу в Білорусії триста душ селян, він відмовився на тій підставі, що йому, який не знає, як справитися зі своєю власною душею, страшно взяти на себе опіку над чужими душами. Одного разу на нього напали грабіжники. Він з байдужістю віддав їм свій годинник і гаманець, а прийшовши додому, став молитися про те, щоб відняті в нього речі не були використані на що-небудь погане. Іншого разу його власний слуга обі-

* Передмова до лондонського видання «Записок Лопухина», с. VII, примітка.

крав його і втік. Коли він був спійманий, Гамалея подарував йому украдені гроші і відпустив його на волю: «Іди з Богом!» * Як бачимо, С. І. Гамалея робив так, як у наші дні радив робити, але сам не робив, гр. Л. М. Толстой. Гамалея проповідував щось досить схоже на учення про непротивлення злу насильством.

В одному з своїх листів він так формулює свій погляд на взаємні обов'язки людей. «Если вместо любви к ним (до людей.— *Г. П.*) делаются судиею их и еще строгим, не подозревая себя, то я вступаю не в мое дело, иду туда, куда не послан, учу, кого не должен... А для меня гораздо бы лучше было, ежели бы я старался исполнять прежде на себе те истины, которые уже удостоился познать, а потом и другим в любви сообщать, *не негодуя* притом на них, ежели они не исполняют по моему мнению; ибо они своему Господу стоят или падают, который и силен и есть восставить их; *а я не буду ответствовать за них, а за себя*; потому и полезнее мне наблюдать за собою» **.

Учення про непротивлення злу доходить тут до таких висновків, до яких не дійшов і гр. Л. М. Толстой. С. І. Гамалея вважав недозволенним навіть просте *обурення* проти зла. Але цілком ясно, що він стояв на тій же до краю індивідуалістичній точці зору, на яку став потім Л. М. Толстой і яка одна тільки і робить прийнятним учення про непротивлення злу. Гамалея готовий був дати своїм ближнім добру пораду, але не вважав себе таким, що має право обурюватись на них, бо їхнє серце в руках господа, і кожен відповідає, кінець кінцем, тільки за свою власну поведінку.

Неможливо заперечувати, що С. І. Гамалея виявив величезний запас незлобивості і безкорисливості. З точки зору *формальної логіки* його треба визнати найпослідовнішим з російських розенкрейцерів: хто стверджує: «зри духом у вічність», хто проповідує байдужість до минущих земних благ, той робить логічно, відмов-

* *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. Москва, 1867, с. 167.

** На превеликий мій жаль, я не мав можливості дістати листи С. І. Гамалеї, видані в 30-х роках минулого століття у Москві. Тому вони цитуються мною за Незеленовим: «Литературные направления в Екатерининскую эпоху», с. 175—176. Про Гамалею див. статтю М. В. Довнар-Запольського в II томі «Истории масонства», що видається за редакцією пп. Мельгунова і Сидорова.

ляючись чинити опір людям, які віднімають у нього ці блага.

В теорії учення про непротивлення злу визнавали всі наші містики. Ось, наприклад, Лопухін у своєму «Кратком изображении качеств и должностей истинного христианина, почерпнутом из слова Божия и расположенном по вопросам и ответам» так відповідав на питання, що повинен робити істинний християнин з тим, хто хоче з ним судитися і позбавити його належного йому:

«Есть ли кто хочет с ним судиться и отнять у него платье, то должен он отдать ему и рубашку; и есть ли кто пожелает заставить его итти с собою версту, то итти с ним и две, т. е. он должен, с духом беспредельного смирения, собою и всякою собственностью жертвовать любви».

Цілком у тому ж розумінні відповідав він там і на загальніше питання: що повинен робити істинний християнин з тим, хто його скривдить?

«Прийнявши образу, з непорушуваним терпінням, повинен готовий бути з любов'ю знести ще більшу» *.

Тим часом Лопухін служив у кримінальній палаті і вів цивільні позови навіть зі своїми приятелями **. Важко припустити, що він простив би слугу, який надумався б його обікрасти, або грабіжників, які відняли б у нього гаманець і годинник. З цього боку він зовсім не відзначався властивою Гамалеї послідовністю. Не відзначалися нею й інші московські розенкрейцери. *І незважаючи на це, вони залишалися більш вірними духу містики, ніж сам Гамалея.* Це може здатися дивним, але це так.

Містика явилась одним із духовних виражень реакції проти зусиль третього стану покінчити з старим порядком. Хто повстає проти спроб усунути даний порядок, той зовсім не нехтує ним. Не нехтували старим порядком і знайомі нам московські містики. Навпаки, вони дорожили його *основами*, якщо не всіма окремими його частковостями. Але на протилежність християнству, яке вчило не дорожити земними благами і турбуватися переважно про спасіння душі, ідеологи третього

* Масонские труды Лопухина, вып. I, ч. II, с. 68.

** Про позивання з сім'єю свого близького друга І. П. Тургенева див. в цитованій вище статті п. Піксанова (Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 234, 236, 237).

стану радили зосередити свою увагу виключно на земних справах, щоб людям «уже тут, на землі, влаштувати царство небесне». Реакція проти нової французької філософії знову і неодмінно приводила до проповіді того погляду, що спасіння душі є єдине благо, що заслуговує уваги істинного християнина. Цим поглядом і підказана була поведінка Гамалеї. Але історичне значення цього погляду, що визначило собою його raison d'être, зводилось до того, що він служив доказом проти революційних прагнень того часу, тобто духовним засобом захисту старого порядку. Оскільки ним зумовлювалося байдуже ставлення до привілеїв вищого стану, остільки він влучав далі цілі і ставав історично недоцільним. Теорія, що його висунула, приходила до суперечності зі своєю власною природою. *Ця суперечність, непомітна для Гамалеї, усувалась непослідовністю Лопухіна і найближчих однодумців.* Непослідовні з точки зору формальної логіки, вони були послідовніші від Гамалеї з точки зору тієї об'єктивної логіки історії, яка породила містику XVIII століття і забезпечила їй досить широке розповсюдження на материку Європи.

Якщо формальна логіка підказувала *містикам* байдужість до привілеїв вищого стану, то ніяк не слід думати, що байдужість цього роду мала в собі що-небудь прогресивне. Нітрохи! Проповідувати байдуже ставлення до благ світу цього — байдужість, поодиноким випадком якої стала відсутність турботи про станові привілеї,— означало проповідувати втечу з нашого грішного світу. Хто тікає з нашого світу, той показує себе байдужим не тільки до привілеїв вищого стану, але й до земної долі тих, які від них страждають. А хто проповідує втечу з нашого грішного світу в такий час, коли противники станових привілеїв намагаються перебудувати суспільство на нових засадах, той, сам того не усвідомлюючи, підтримує ці привілеї і робить послугу «грішникам», тобто тим, які, користуючись своїм привілейованим становищем, так чи інакше експлуатують народну масу.

Діяльність М. І. Новикова

...Більшість наших містиків належала до панівного стану *.

В цьому відношенні вони зовсім схожі були на наших «вольтер'янців» **. Наслідком однакового суспільного становища цих двох груп було те, що, абсолютно розходячись між собою в своєму ставленні до релігії, вони все-таки мали між собою дуже багато спільного і за вихованням, і за звичками своїх членів.

...Коли російська людина XVIII століття, яка відчувала страх перед безбожним «вольтер'янством», ставала містиком, вона не вступала в різку суперечність з самою собою. Містика була тільки останнім кроком у тому напрямі, якого така людина трималася і раніше. Але поки цей крок не був зроблений, у людини, наляканої «вольтер'янством», все-таки залишалась логічна і психологічна можливість цікавитися такими суспільними завданнями, які не мають значення з точки зору послідовного містика. Втрата інтересу до таких завдань може бути названа *перервою* в ході розвитку противника «вольтер'янських» ідей. І ось така саме перерва і спостерігається у Новикова.

Якщо він, в епоху видання своїх сатиричних журналів, був противником передових французьких учень, то

* П. Піксанов називає їх людьми високого службового становища, які належали до титулованої знаті, до старого родовитого дворянства. Їхнім високим суспільним становищем пояснює він — принаймні почасти — їх тяжіння до масонства. За його словами, звичка владарювати в інших сферах вела за собою те, що для них була обтяжливою дисциплінарна влада пануючої церкви, ієрархія якої, в свою чергу, часто перебувала в залежності від них. Він дотепно зауважує, що «мала церква», масонська, при найближчому дослідженні виявляється *високою*, тобто аристократичною церквою (цит. вище стаття «Масонство в его прошлом и настоящем», т. І, с. 248). В іншому місці тієї ж статті (с. 255) він називає російську масонську церкву *панською* церквою. Я вважаю цю останню назву більш підхожою, причому під «панами» я розумію дворян взагалі, а не тільки представників родовитого дворянства і титулованої знаті. Антагонізм між служивим станом і духівництвом виявився вже при Івані III, а в XVI столітті відбився, між іншим, в досить повчальній «Бесіді валаамських чудотворців». Цілком природно, що XVIII століття знайшло для нього нову форму. Але немає підстав думати, що в цьому столітті тільки вищий прошарок дворянства дивився на духівництво очима антагоніста.

** Це тим більш зрозуміло, що містиками часто робились, як нам уже відомо, люди, які тимчасово захоплювались «вольтер'янством».

все-таки під непрямим впливом тих же вчень у нього було певне, правда, дуже скромне, прагнення поліпшити порядок речей, що існував у Росії: згадаймо його опозицію «знатному боярству», його нападки на жорстоких поміщиків, його насмішки над нашим тодішнім «правосуддям». Але коли він захопився містицизмом, питання про взаємні стосунки людей у суспільстві уявилося йому зовсім незначним у порівнянні з питанням про ставлення людини до божества. Раніше погляд його, хоча й дуже сильно затуманений передсудами, був спрямований на *землю*; тепер він звернувся до *неба*. Думка про загробне існування зробилась переважаючою думкою Новикова. І якщо він, як колись, хотів поширювати *освіту*, якщо, усердно підтримуваний Шварцем, він користувався своїми зв'язками з багатими містиками для безприкладного в тодішній Росії розширення своєї видавничої діяльності, то не треба забувати, що тепер він «освічував» людей у дусі справжнього «кладовищенства» (як сказав би Помяловський). Цим духом пройняте було вже перше містичне видання Новикова.... «Утренний свет» [1].

Там проповідувалось, що людина створена для блаженства, яке міститься в ній самій. Якщо вона доброчесна, то буде щаслива навіть і в кайданах, тому що не можна закувати душу. Які б великі не були земні бідування доброчесної людини, смерть припиняє їх, а в загробному житті її чекає вічне блаженство. Тому страждаюча в нашій юдолі плачу доброчесна людина порівнюється з невільником, який завтра буде королем: такого невільника ніхто не назве нещасним. Іншими словами, щастя треба шукати не в житті, а в смерті. І тому смерть краща за життя, а *морок*, що віддаляє душу від земної суєти і примушує її заглибитися в саму себе, *краще від світла*. Протилежність між життям і смертю є не що інше, як протилежність між тілом і духом. Коли душа звільниться від тіла, вона буде споглядати істину і жити всередині самої себе. У цьому й полягає те блаженство, до якого всі ми повинні прагнути, а моральність полягає в тому, щоб допомагати іншим у його досягненні. Одна з статей, надрукованих в «Утреннем свете», розвиває ту думку, що хоча земна премудрість принесла багато користі мистецтвам і науці, але мистецтва і науки залишають нас, після нашої

смерті, подвійними жебраками, а тому не слід і дорожити ними *. В іншій статті проповідувалось, що «грубое неведение и очень высокая наука вредительны в рассуждении закона» і що ми повинні «вірити сліпо». Цікаво, що «Утренний свет» був попередником філософії «Крейцерової сонати» [2]. Він оголосив злом взаємну любов людей різних статей, тому що в ній виявляється «сродство наше со скотами». Здавалося б, важко йти далі цього щодо «кладовищенства». Однак «Утренний свет» пішов далі: в ньому говорилось, що «смех есть едва ли не преступление».

Якщо *сміх взагалі* є, мабуть, чи не злочин, то ясно, що і *насмішка сатирика* не повинна була приходитися до смаку нашому містику. Новиков, який колись захищав сатиру «на лица», тепер вважав дозволенною тільки сатиру «на общие пороки», тобто якраз ту нешкідливу сатиру, ідею якої відстоювала колись, на протилежність «Трутню», «Всякая всячина». Правда, навіть ставши містиком, Новиков інколи знову відчував потребу бичувати пороки. У «Московском ежемесячном издании» (1781 р.) [3] говорилось, що «уязвить порочного до внутренности сердца и мучить его возбужденною его совестью» є обов'язок людинолюбства і що небом дозволяється «сие мщение добродетели». Для такої мсти потрібна була сатира «на лица», а ще потрібніша — *сатира на установи*. Але сатира на осіб і на установи не мирилась з містичним настроєм, і тому Новиков згадував про неї тепер лише в дуже рідкі хвилини. Більше того: він готовий був тепер осуджувати її навіть з більшою суворістю, ніж та, з якою осуджувала її «Всякая всячина». У «Покоящемся трудолюбце» ** надруковано було листа (знову *«листа»*) до видавця, в якому розповідалося про те, як автор мандрував уві сні по Парнаській дорозі. Між представниками різних відділів літератури він зустрів на ній сатириків і критиків. І вони постали перед ним у надто непривабливому вигляді. Очі їхні блискали, як блискавка, язик нікого не щадив, постійно вимовляючи «бранные и хульные» слова, і вони нападали на інших, як розбійники. Багато треба було пережити

* Гамалея послідовно дотримувався цього вчення. Коли Вітберг познайомив його з своїм проектом Храму Спасителя в Москві, він указав обдарованому архітекторові на моральну небезпеку захоплення мистецтвом.

** Новиков видавав його в 1784—1785 рр.

видавцеві сатиричних журналів, щоб дійти до такого поняття про сатириків!

Новиков і раніше був індиферентистом у політиці. Тепер його політичний індиферентизм одержав ідейне обгрунтування. Якщо доброчесність робить навіть найнещаснішу людину схожою на раба, який завтра (тобто на тому світі) стане королем, то політикою не варто й займатися. «Московское ежемесячное издание» проповідувало, що тільки зла людина не вільна, а доброчесна насолоджується рівною свободою в усякій державі. Читач бачить, про яку свободу тут ішлося: про ту, яка досягається втечею з грішного світу земних відносин.

Але навіть і після своєї втечі з нашого грішного світу Новиков зберіг неприхильність до визвольної французької філософії. Боротьба з енциклопедистами продовжувалась у всіх його містичних виданнях. Уже в «Утреннем свете» надрукована була стаття «Мандрівка доброчесності», одна з глав якої називається *«Підлі»*. У цій главі до підлих віднесені Свіфт, Ларошфуко, Бейль, «Ламетрій» і Гельвецій...

Само собою зрозуміло, що називання тих чи інших письменників підлими в *одній* статті являє собою факт *поодинокий*. Однак цей поодинокий факт зовсім не був випадковим. У своїх сатиричних журналах Новиков не раз говорив, що *підлими* робить людей не походження, а *аморальність*. І вже в цих журналах енциклопедисти зображувалися проповідниками аморальності. А коли він став містиком, тоді він ще більше укріпився в своєму переконанні щодо їх аморальності. У липневій книзі «Утреннего света» нові філософи названі були підлими, а в грудневій його книзі доводилось, що доброчесність передбачає віру в безсмертя душі. Якими ж людьми повинні були здаватися Новикову ті, хто заперечували це безсмертя? Очевидно,— позбавленими доброчесності, аморальними, тобто «підлими». Правда, в дійсності безсмертя душі заперечувалось не всіма проповідниками визвольної філософії. З цього випливає тільки те, що, краще розібравшись у різних її відтінках, Новиков не всіх її представників відніс би до категорії *підлих*. Але ясно, що й тоді він не перестав би відносити до неї «Ламетрія» з Гельвецієм і взагалі всіх послідовних матеріалістів.

Сам же А. Незеленов цитує в своїй книзі надруковану в «Вечерней заре» [4] епіграму «До п. Ізискоєва»,

де на питання: яка тварина менш за все схожа на людину? дає відповідь: *філософ* *. Це нічим не краще за *«підлих»*. На одну дошку з цією дотепною епіграмою можна поставити ряд надрукованих у тому ж журналі і наведених проф. Незеленовим думок, гідних хіба що тільки інквізитора. Так, наприклад, надруковане в тому ж виданні «Слово про вільнодумців» Ж. Сорена нагадує, що, згідно з книгою Левіт, невіруючих треба побивати камінням **. У Незеленова це пояснюється дуже просто: Новиков «недодивився», що в його журнал «пробралося» кілька творів, що своїм змістом *суперечили* загальному характеру його поглядів ***. Та біда в тому, що тут не було зовсім ніякої *суперечності.*

«Вечерняя заря», в яку «пробрались» твори, що відносили філософів до найнижчого розряду тварин і радили побивати їх камінням, видавалась (у 1782—1783 рр.) Новиковим за найближчою участю Шварца. Деякі дослідники називають цього останнього головним керівником названого органу ****. А ми вже знаємо, яким переконаним і послідовним обскурантом був Іван Єгорович...

...Спосіб думок Новикова ніколи не відзначався суворою послідовністю. Тому в його сатиричних журналах, поряд з лютими нападками на визвольну філософію, зовсім несподівано зустрічаються похвальні відзиви про найбільш видних її представників. І так же само в його містичних журналах, водночас із проповіддю найпохмурішого кладовищенства, зустрічаються інколи світлі думки на зразок тієї,— відзначеної мною вище,— що не може вважатися освіченою країна, де освіта обмежується придворним колом, або тієї, що деспотичне правління являє собою серйозну перешкоду для економічного розвитку, або, нарешті, тієї, що «таємничі науки» гідні осміяння. Але ці винятки нітрохи не порушують загаль-

* *Незеленов А.* Новиков, издатель журналов 1769—1785 гг. СПб., 1875, с. 323.

** Там же, с. 322 і 323.

*** Там же, с. 323.

**** Наприклад, В. М. Тукалевський (Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века.— «Журнал Мин. Нар. Просвещения», 1911, май, с. 36). На думку п. Тукалевського, «Новиков надто був зайнятий видавництвом і тому вибір матеріалу належав здебільшого Шварцу». Див. його ж статтю: «Н. И. Новиков и И. Г. Шварц» (Масонство в его прошлом и настоящем, т. I, с. 209 і наст.).

ного правила і свідчать тільки про те, що просвітницький вплив визвольної французької філософії почасти поширювався навіть на тих, які вважали її до краю небезпечною, а себе — морально зобов'язаними вести з нею непримиренну боротьбу. Такого впливу не уникли Лопухін і інші російські містики з середовища родовитого дворянства. Ще менше могли оберегти себе від нього Новиков і ті більш або менш освічені різночинці, до яких він звертався. Але не цей вплив характеризує собою світогляд Лопухіна. І не він визначив собою погляди Новикова.

...Відкидаючи можливість викликання духів, Новиков, однак, обома ногами стояв на грунті містицизму. Як він ставився до науки внаслідок цього, показує знаменитий лист його до Карамзіна, де він викладав свій погляд на завдання істинної філософії. «Философия холодная мне не нравится,— говорив він там,— истинная философия, кажется мне, должна быть огненна, ибо небесного происхождения». Така філософія веде прямим шляхом до пізнання істинного бога. В числі основних питань, що нею висуваються, заслуговують уваги такі: «Одна ли есть натура или более? Таковым ли видимый или чувственный мир вышел из рук Божиих, каким мы его видим, или был инаков? Что есть небо и одно ли оно или более? Впечатлена ли троичность Божия во всей его твари или нет, и как мы сие разуметь должны?» Не менш важливим вважав Новиков також питання про те, «почему Моисей сказал, что Бог сотворил Адама в мужа и жену, а известно, по его же словам, что Адам уже существовал, когда Евы еще не было, и что Ева уже сотворена была из ребра Адамова тогда, когда Адаму уже нужно было спать?» * Тут Новиков, сам того не підозрюючи, підходив до одного з найцікавіших питань, що виникають при вивченні міфології семітичних народів. Само собою зрозуміло, що він шукав розв'язання цього питання не в науці, яка, треба відзначити, *і не могла б вирішити це питання в той час*, а в містичному одкровенні. На науку він дивився згори вниз, як дивляться на неї всі містики, що вважають себе володільцями вищого знання. «С позволения наших почтенных астрономов», він стверджував, що наука «марить», нараховуючи більше семи планет: «ни

* *Барсков Я. Л.* Переписка московских масонов, с. 243.

больше, ни меньше семи планет быть не может, понеже Бог их сотворил только семь и наполнил их силами, каждой приличными». Такі міркування не потребують коментарів...

...Якщо царство *боже всередині нас, то все зовнішнє*, тобто *також і питання* про взаємні стосунки людей у суспільстві, має лише зовсім мале значення і не заслуговує уваги доброчесної людини. Зрозуміло, треба будувати життя згідно з ідеалом, але ідеал полягає зовсім не в тому, щоб установити правильний суспільний лад. Як відзначено вище, уже перший містичний журнал Новикова, «Утренний свет», категорично стверджував, що доброчесна людина вільна і в неволі.

Це не все. Якщо царство боже всередині нас, то головна наша робота повинна полягати в тому, щоб стати в належні відносини з божеством. А ці відносини краще за все розуміються з точки зору *вічності*. Точку зору вічності і засвоїв собі Новиков, ставши масоном. А коли він засвоїв її, тоді земне життя, *як тимчасове*, втратило ціну в його очах. Ось чому уже в «Утреннем свете» проводилась та «кладовищенська» ідея, що смерть вища і бажаніша за життя. Однією з численних варіацій цієї кладовищенської ідеї була та, уже знайома нам, думка Лопухіна, що в свої стосунки з підлеглими йому людьми справжній франк-масон повинен вносити головним чином турботу про їхне майбутнє життя. З цього боку між Лопухіним і видавцем «Утреннего света» немає ні найменшого розходження, а цей бік важливіший за всі останні.

Якщо земні стосунки людей, як тимчасові, втрачають ціну в очах містика, який піднявся на точку зору *вічності*, то він сам залишається цілком вірним собі, відмовляючись вкладати в поняття про мораль який-небудь *суспільний* зміст. До вчинків людей він застосовує тільки критерій *індивідуальної моралі*, якою він дуже дорожить, бо нею визначаються стосунки людини до божества. Абсолютно таке розуміння моралі зустрічаємо ми в містичних журналах Новикова. Новиков хоче поліпшувати людей per enumerationem simplicem *. Подібно до нинішніх толстовців, він охоче просторікує про те, як буде добре, коли всі люди стануть доброчесними. «И так если бы возможно было людей привести к тому,

* Усіх підряд.— *Ред.*

чтобы они сперва вообще себя, как средоточие всех вещей, почитали за образ благородия и добродетели: тогда б мы каждого особливо находили склонным признавать себя за важную и достойную часть его средоточия» *. Умовна форма, у якій викладена тут думка Новикова (*якби* можливо було і т. п.), не повинна вводити нас в оману: він твердо переконаний у повній можливості здійснення свого ідеалу. «Самый непорядочный человек,— говорить він,— недолго будет противиться, если его заблуждение станут ему доказывать кротким образом» **.

Удосконалення індивідуальної моралі людей шляхом впливу більш доброчесних індивідуумів на менш доброчесних — така програма дій, яку виробив собі Новиков, зробившись містиком. Але цілком такою ж була програма всіх московських розенкрейцерів. Відмінність лише в тому, що *Новиков значно діяльніше* за інших здійснював цю програму. Ця відмінність заслуговує на велику увагу. Але пояснюється вона зовсім не розходженням у розумінні принципу: царство боже всередині нас. У діяльності Новикова і його найближчих сподвижників дала себе відчути молода енергія нашого «середнього стану», тобто, власне, різночинців ***.

Це повертає нас до питання, що виникло перед нами в кінці попередньої глави.

Чому містики показали себе значно більш схильними до роботи в галузі філантропії і освіти (як вони її розуміли), аніж «вольтер'янці»?

Я сказав, що розв'язати це питання допоможе нам вивчення діяльності Новикова. Тепер ми достатньо познайомилися з нею, щоб таким чином сформулювати шукану відповідь.

* Предуведомление к «Утреннему свету», с. XII.

** Цим пояснюється і негативне ставлення Новикова-містика до сатири «на лица»; у ній відсутня належна «кротость».

*** Як уже сказано в попередній главі, Шварц дуже турбувався про залучення до своїх справ молоді, що навчається. Його приклад старанно наслідував Новиков. У містичних журналах, що ним видавалися, завжди співробітничало багато студентів. С. Г. Сватиков називає «Покоящийся Трудолюбец» першим студентським журналом у Росії, тому що в нього було 11 співробітників із числа студентів. Але досить значну частину студентства становили різночинці. На думку С. Г. Сватикова, переважання різночинців у російському університеті XVIII століття безсумнівне. (Див. його статті: «Студенческая печать с 1775 по 1915 г.», окремий відбиток, с. 2 і «Русское студенчество прежде и теперь», окремий відбиток, с. 3.)

Якщо містики більше за «вольтер'янців» потрудилися в указаних галузях, то цим вони зобов'язані були наявності в їхньому середовищі «міщанства», найдіяльнішим елементом якого були різночинці, а найвидатнішим ідеологом став Новиков...

...Нітрохи не прихильний до «політики» і знаючи з власного досвіду, якими нездоланними труднощами засіяний був його попередній шлях служіння вітчизні через хоча б і найскромніше викриття суспільної неправди, що панувала в ній, Новиков захотів приносити користь своїм співвітчизникам за допомогою указання їм найкращого шляху до благочестя. Позбавлений можливості відстоювати їхні *земні* інтереси, він знайшов утіху в тій думці, що інтереси ці, як тимчасові, мізерні в порівнянні з питанням про те, як слід готувати себе до *загробного життя*. Іншими словами, він став містиком.

Він зробився містиком, скоряючись тому ж потягу, який змусив молодого В. Ордіна-Нащокіна втекти за кордон, а «дукса» Хворостиніна постригтися в ченці: він не здатний був примиритися з оточуючим його суспільним злом і не знайшов на землі засобів для подолання цього зла. Відчувши себе зайвим у земному житті, він спрямував свій погляд на небо.

Ні Кантемір, ні Татіщев, ні інші європеїзовані російські люди першої половини XVIII століття не переживали того, що довелося пережити В. Ордіну-Нащокіну, Хворостиніну і Новикову. «Птенцы гнезда Петрова» і діячі епохи, що йшла безпосередньо за Петровським перетворенням, вірили, що «Мойсеїв жезл» необмеженої влади, що був у руках уряду, просвітить Росію. Такої віри ще не було ні в В. Ордіна-Нащокіна, ні в Хворостиніна, і вона, як видно, уже зникла у Новикова, який, однак, не без великих труднощів розстався з нею і не далі як у своєму «Живописце» проспівав цілий панегірик автору комедії «О Время».

Говорячи, що Новиков не знайшов на землі засобів для подолання суспільного зла, я розумію не тільки втрату ним надії на «Мойсеїв жезл», але також і розчарування його в стародавніх російських доброчесностях. Якби в нього збереглася віра в ці доброчесності, то, вимушений «незалежними обставинами» відмовитись від сатири і публіцистики, він, мабуть, остаточно захопився б ідеалізацією старовини і вигадуванням таких засобів, які дозволили б «ко просвещению России

возвратить и прежние нравы» *. Звичайно, всі такі засоби мали б цілком утопічний характер, але вони продовжували б привертати його увагу до умов *земного* життя його співвітчизників і, можливо, уберегли б його від того кроку, який проф. Незеленов справедливо назвав його *падінням*. Але після надрукування незакінченої розмови німця з французом Новиковим заволоділи непереборні сумніви в старих російських доброчесностях. Тому після припинення «Кошелька» йому вже ні за що було вхопитися, і він *«упав»*, поринувши у містику.

Проф. Незеленов досить вдало порівняв падіння Новикова з переворотом, що «убив» згодом Гоголя. Гоголь теж упав. Але коли сталося його падіння, передові читачі його творів відмовились іти за ним, і почуття, що ними заволоділи, знайшли блискуче вираження у знаменитому листі Бєлінського до автора «Листування з друзями». Не те відбулося при падінні Новикова. Наскільки ми знаємо, воно не викликало неприємного подиву в середовищі «міщан», які ще так недавно з задоволенням читали Новиковські сатиричні журнали. Навпаки, більшість їх довірливо пішла за своїм ватажком по обраному ним новому шляху. Молодь, яка навчалася, почала завзято працювати в його нових — *містичних* — виданнях, а «міщани» більш зрілого віку стали читати спасенні твори, що виходили з його друкарень.

Це була ціла трагедія. Знайшовши моральне заспокоєння в містиці, Новиков *вклав всю свою рідкісну енергію* в проповідь «філософії», що ставила смерть вище від життя і тим самим заперечувала значення всякої *енергійної діяльності* на землі. Ця самовіддана людина, що виступила на Русі ідеологом різночинців, які при всьому своєму тодішньому консерватизмі не могли бути задоволені своїм становищем, стала поширювати погляди, що в корені підривали всякий інтерес до питань суспільного устрою. Про тодішню «просвітницьку» діяльність Новикова доводиться сказати словами Гейне:

Er sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapoppeia vom Himmel,
Womit man einlullt wenn es greint,
Das Volk, den grossen Lümmel... **

* «Кошелек», аркуш 3-й, продовження розмови між добрим німцем і злим французом.

** Відречення пісню співала вона,
Стару колисанку неба.

Він голосно і захоплено співав замогильну пісню, а більш або менш освічені різночинці із задоволенням слухали її і дружним хором підхоплювали її кладовищенський приспів. Трагедія, яку ми бачимо тут, була трагедією не окремих осіб, а *цілого суспільного прошарку*. Настрій, що заволодів Новиковим, виявився відповідним настрою досить значної частини европеїзованого «міщанства». Виступ нашого різночинця на арену суспільної діяльності здійснювався тепер під прапором духовної реакції проти передових ідей XVIII століття. Вино нове влилося в міхи старі.

О. М. Радіщев

...У своїй «Philosophie der Geschichte» Гегель *, закінчивши огляд історії стародавнього Сходу і переходячи до Заходу, говорив: «У Греції ми почуваємо себе ніби на своїй батьківщині». Ці його слова пригадуються мені тепер, коли від містиків я переходжу до Олександра Миколайовича Радіщева.

Світогляд Радіщева хоч і не тотожний з світоглядом передової людини нашого часу — з цілком зрозумілої причини тотожність є тут, очевидно, неможливістю, — однак зв'язаний з ним узами близької спорідненості. Ідеї, на яких він виховався, були тими ідеями, під прапором яких здійснився плідний суспільний переворот кінця XVIII століття і які частково досі зберегли своє значення, а частково послужили теоретичним матеріалом для вироблення нинішніх наших понять.

Якщо ми, слідом за Гегелем, назвемо визвольний рух XVIII століття величним сходом сонця, то ми повинні будемо сказати, що на противагу містикам О. М. Радіщев належав до числа нечисленних російських людей, які оцінили це вікопомне явище і щиро поклонялися йому. Скажу більше: він був найвидатнішим між ними.

...Радіщев став у нас першим у ряду тих передових учителів життя, між якими таке видне місце зайняли потім Чернишевський і Добролюбов. Схожість його

Співають її, коли плаче народ
І дурня приспати треба.
(Переклад Л. Первомайського).— *Перекл.*

* *Гегель*. Философия истории, в русском переводе. [Сочинения. М., 1935, т. VIII.— *Ред.*]

практичних правил з правилами, виробленими цими останніми, тим більш гідна уваги, що в теорії він досить часто спирався на посилки, що мали дуже багато спільного з філософськими посилками Чернишевського і Добролюбова. Хоча він, як ми бачили, і не наважився піти за французькими матеріалістами в їх остаточних висновках, але все-таки цілком запозичив у них своє вчення про розвиток людського характеру. В свою чергу, Чернишевський і Добролюбов були рішучими прихильниками матеріалістичної філософії Фейєрбаха, який дуже зобов'язаний був французьким матеріалістам, не завжди це ясно усвідомлюючи. Не дивно, що однакова або майже однакова відправна точка зумовила собою однакові або майже однакові висновки у письменників, які належали до двох досить різних історичних епох.

Літературні погляди В. Г. Бєлінського

...В абсолютну епоху свого філософського розвитку Бєлінський думав, що в творах поета критика повинна знайти «загальне» і необхідне, а до тимчасового і випадкового їй немає ніякого діла. У статті «Погляд на російську літературу 1847 року», тобто, виходить, незадовго до своєї смерті, він говорить: «Поет має висловлювати не окреме і випадкове, а загальне і необхідне» *. Це, очевидно, той самий погляд. Але цей погляд істотно змінився введенням у нього діалектичного елемента. Бєлінський уже не протиставляє тепер *«загального» «тимчасовому»* і не ототожнює тимчасового з *«випадковим». Загальне розвивається в часі, надаючи тимчасовим явищам їх суть і їх зміст*. Тимчасове необхідне саме тому, що необхідний діалектичний розвиток загального. Випадкове тільки те, що не має ніякого значення для ходу цього розвитку, що не відіграє в ньому ніякої ролі. При трохи уважному читанні творів Бєлінського легко переконатися, що саме цією істотною зміною в філософських його поглядах, тобто цим введенням у них діалектичного елемента, зумовлюються май-

* *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1956, т. X, с. 306.— *Ред.*

же всі ті зміни, які відбулися в його літературних поглядах після розриву з Гегелем.

Облишивши абсолютну точку зору, він став інакше, ніж раніше, дивитися на історичний розвиток мистецтва. «Ніщо не з'являється раптом, ніщо не народжується готовим,— говорить він у статті про Державіна,— але все, що має ідею своїм вихідним пунктом, розвивається моментами, рухається діалектично, переходячи з нижчого ступеня на вищий. Цей непорушний закон ми бачимо і в природі, і в людині, і в людстві... Цей самий закон існує і для мистецтва. Мистецтво також проходить різні фази розвитку. Так, в Індії воно з'являється на першому ступені свого розвитку; воно має там символічний характер; його образи передають ідеї умовно, а не безпосередньо. У Єгипті воно робить крок уперед, трохи наближаючись до природи. У Греції воно зовсім звільняється від символізму, а його образи прибираються в простоту й істину, яка є найвищим ідеалом краси» *.

Оскільки змістом мистецтва є та сама вічна ідея, яка своїм діалектичним рухом визначає весь історичний рух людства, а отже, і розвиток людського духу, то зрозуміло, що мистецтво завжди розвивається у зв'язку з розвитком суспільного життя і різних сторін людської свідомості. На перших ступенях свого розвитку воно більшою чи меншою мірою виражає релігійні ідеї, потім воно стає вираженням філософських понять. Там, де мистецтво виражає релігійні ідеї, його розвиток, природно, зумовлюється розвитком цих останніх. «Індійське мистецтво не могло піднестися до зображення людської краси, бо в пантеїстичній релігії індусів бог є природа, а людина — лише її служитель, жрець і жертва» **. Єгипетська міфологія займає середину між індійською і грецькою: між її богами зустрічаються вже людські образи, але тільки в Греції боги є ідеальними людськими образами, тільки тут людський образ є проясненим і піднесеним, виражаючи собою вищу ідеальну красу. У Греції мистецтво вперше стає мистецтвом в істинному розумінні цього слова, тому що в ньому вже немає символізму й алегорії. «Пояснення цього слід шукати в грецькій релігії і глибокому,

* Див.: там же. М., 1955, т. VI, с. 582—583.—*Ред.*
** Там же, с. 584.— *Ред.*

цілком розвинутому і визначеному змісті її світоохоплюючих міфів» *,— зауважує Бєлінський.

На розвиток і характер мистецтва впливає також і природа: «Грандіозність архітектурних будівель, колосальність статуй індійських — явне відображення гігантської природи країни Гімалаїв, слонів і удавів. Нагота грецьких скульптур перебуває в більшому чи меншому зв'язку з благословенним кліматом Еллади... Убога і велично дика природа Скандінавії була для норманнів одкровенням їхньої похмурої релігії і суворо-величної поезії» **.

Бєлінський, як і раніше, нападає на тих критиків, які намагаються особистим життям поета пояснити характер і історію його творчості. Він називає їх тепер емпіриками. На його думку, емпіричні критики через часткове не бачать загального, за деревами — лісу. Дізнавшись з біографії якого-небудь поета, що він був нещасливий, вони гадають, що знайшли ключ до розуміння його сумовитих творів. За допомогою такого прийому надзвичайно легко пояснюється, наприклад, похмурий характер поезії Байрона. Емпіричні критики вкажуть на те, що в Байрона був дратівливий характер, що він був схильний до іпохондрії; інші додадуть, можливо, що він страждав розладом травлення, «добродушно не догадуючись, у низькій простоті своїх гастричних поглядів, що такі малі причини не можуть мати своїм результатом такі явища, як поезія Байрона» ***. Насправді великий поет лише тому й великий, що є органом і виразником свого часу, свого суспільства, а отже, і людства.

...Взагалі заперечення Бєлінського прихильникам чистого мистецтва малопереконливі ****. Він говорить їм, що хоча Шекспір усе передавав через поезію, але передаване ним належить не лише поезії. Як це розуміти? Хіба є сфера, що становить виключну власність поезії? Адже її зміст той же, що і зміст філософії, адже між поетом і філософом різниця лише в тому, що один мислить образами, а другий — силогізмами. Чи це не так? Із слів Бєлінського виходить, що й справді не так. Але він з повним переконанням повторює думку про тотож-

* Там же, с. 584.— *Ред.*
** Там же, с. 584—585.— *Ред.*
*** Там же, с. 586.— *Ред.*
**** Там же.— *Ред.*

ність змісту поезії із змістом філософії у тій же самій статті, у якій міститься вказівка на Шекспіра. Ясно, що він просто не звів кінців з кінцями в своїй аргументації.

Також плутається він, говорячи, що «Фауст» явився відображенням всього суспільного життя і всього філософського руху сучасної його автору Німеччини. Його противники могли б запитати: що ж із цього виходить? Мистецтво є вираженням суспільного життя і філософської думки з тієї простої причини, що воно не може виражати іншого: адже його зміст однаковий із змістом філософії. Але це зовсім не спростовує тієї теорії, за якою мистецтво повинне бути само собі метою, і навіть не має до цієї теорії ніякого прямого відношення. Те ж можна сказати і про міркування Бєлінського про грецьке мистецтво: звичайно, воно запозичило свої ідеї з релігії і суспільного життя. Але питання в тому, *як воно стосувалося до* справи вираження цих ідей в образах, що випливають із самої природи мистецтва. Якщо для грецьких художників воно було саме собі метою, то їхнє мистецтво було чистим мистецтвом, а якщо ця справа вираження ідей в образах була в них лише засобом для досягнення яких-небудь сторонніх цілей,— все одно, яких саме,— то воно суперечило ідеалові мистецтва. Далі. Посилаючись на те, що в новітньому мистецтві зміст взагалі переважує форму, Бєлінський надає цій думці Гегеля не того смислу, який вона мала в німецького мислителя. В того вона означала лише те, що в грецькому мистецтві краса становила головний елемент, а в новітньому — вона часто поступається першим місцем іншим елементам. Це правильна думка, і ми ще повернемось до неї. Але з неї теж зовсім не випливає, що в новітньому суспільстві мистецтво відігравало або повинне відігравати службову роль, що воно не може бути тепер само собі метою.

Повторюємо, Бєлінський плутається в своїх доводах. Але в людей видатного розуму самі помилки бувають надзвичайно повчальні. Чому помилявся наш критик?

Питання про те, чи може бути мистецтво само собі метою, розв'язувалось по-різному в різні історичні епохи. Візьмімо хоча б Францію. Вольтер, Дідро і взагалі так звані енциклопедисти нітрохи не сумнівалися в тому, що мистецтво повинне служити *«доброчесності»*.

В кінці XVIII століття між передовими французами поширилось переконання в тому, що мистецтво повинне служити *«доброчесності і свободі»*. М. Ж. Шеньє, який поставив у 1789 році трагедію «Charles IX ou l'Ecole des Rois» *, хотів, щоб французький театр прищеплював громадянам огиду до забобонів, ненависть до гнобителів, любов до свободи, повагу до законів і т. д. і т. д.**

В наступні роки театр, як і все взагалі французьке мистецтво, стає простим знаряддям для політичної пропаганди. На початку XIX століття романтизм, що народжувався, також цілком свідомо переслідує «соціально-політичні цілі». «L'histoire des hommes,— говорив Віктор Гюго,— ne présente de poésie que jugée du haut des idées monarchiques et des croyances» (Історія поетична тільки тоді, коли ми дивимось на неї з висоти монархічних ідей і віри). Журнал «La Muse Française» *** тішився тим, що в літератури, як у політики і релігії, є свій символ віри (comme la politique et la religion, les lettres ont leur profession de foi). Близько 1824 року, після війни з Іспанією, помічається значний поворот у ставленні романтиків до соціально-політичного елемента в поезії. Цей елемент відходить на задній план, мистецтво стає «безкорисливим» (désintéressé). У тридцятих роках частина романтиків, з Теофілем Готьє на чолі, з запалом проповідує теорію мистецтва для мистецтва. Теофіль Готьє говорив, що поезія не повинна не тільки «доводити», але навіть і «розповідати» (elle ne prouve rien, ne raconte rien). Для нього вся поезія зводилась до музики і ритму.

...У своїх суперечках з захисниками чистого мистецтва Бєлінський залишає точку зору *діалектики* і стає на *просвітительну точку зору*. Але ми вже бачили, що в багатьох інших випадках він залишався цілком вірним діалектичному ідеалізмові, дивлячись на історію літератури і мистецтва як на вияв світового закону діалектичного розвитку. Розглянемо деякі з поглядів, висловлених Бєлінським у таких випадках.

Він говорив, що розвиток літератури і мистецтва тісно пов'язаний з розвитком інших сторін народної свідомості; він указував на те, що на різних ступенях

* Карл IX, або урок королям.

** Див. його «Discours préliminaire» (Вступна промова), підписану 22 серпня 1788 р.

*** Французька муза.

свого розвитку мистецтво запозичує свої ідеї з різних джерел: спочатку з релігії, потім з філософії. Це цілком справедливо. Прихильникам діалектичного матеріалізму, який змінив собою діалектичний ідеалізм Гегеля і його послідовників, приписують звичайно ту думку, що розвиток усіх сторін народної свідомості відбувається під винятковим впливом «економічного фактора». Важко було б помилковіше витлумачити їхні погляди: вони говорять зовсім інше. Вони говорять, що в літературі, мистецтві, філософії і т. д. виражається суспільна психологія, а характер суспільної психології визначається властивостями тих взаємних відносин, у яких перебувають люди, які складають дане суспільство. Ці відносини залежать в остаточному підсумку від ступеня розвитку продуктивних сил. Кожен значний крок у розвитку цих сил веде за собою зміни у суспільних відносинах людей, а внаслідок цього і в суспільній психології. Зміни, що відбулися в суспільній психології, неодмінно відіб'ються також, з більшою чи меншою яскравістю, і на літературі, і на мистецтві, і на філософії і т. д. Але зміни суспільних відносин приводять у рух найрізноманітніші «фактори», і який із факторів сильніше за інші вплине в даний момент на літературу, на мистецтво і т. д., це залежить від безлічі другорядних і третьорядних причин, які зовсім не мають прямого відношення до суспільної економії. *Безпосередній* вплив економії на мистецтво та інші ідеології взагалі помічається дуже рідко. Найчастіше впливають інші «фактори»: політика, філософія та ін. Інколи дія одного з них стає помітніша, ніж дія інших. Так, у Німеччині минулого століття на розвиток мистецтва дуже сильно вплинула критика, тобто філософія. У Франції часів реставрації література була під сильним впливом політики. А у Франції кінця XVIII століття дуже помітний вплив літератури на розвиток політичного красномовства. Політичні оратори говорили тоді, як герої Корнеля. Ось вам *трагедія в ролі фактора, який впливає на політику.* Та неможливо й перелічити тих різноманітних поєднань, у які сплітаються різні «фактори» в різних країнах і в різні епохи суспільного розвитку. Матеріалісти-діалектики прекрасно знають це. Але вони не зупиняються на поверхні явищ і не задовольняються посиланням на взаємодію різних факторів. Коли ви говорите: в даному разі впливає політичний фактор,

вони пояснюють: це означає, що взаємні відносини людей у суспільному процесі виробництва найпомітніше виразилися через політику; коли ви вказуєте на філософський чи релігійний фактор, вони знову намагаються визначити те поєднання суспільних сил, яким була в остаточному підсумку викликана перевага цього фактора. Ось і все. Бєлінський був близький до матеріалістів-діалектиків у тому розумінні, що як гегельянець він не задовольнявся вказуванням на взаємодію різних сторін суспільного життя і суспільної свідомості.

До числа другорядних причин, що впливають на мистецтво, він відносив вплив географічного середовища. Не вдаючись у багатослівні розмірковування з цього приводу, зауважимо, що географічне середовище впливає на розвиток мистецтва *посередньо*, тобто через суспільні відносини, що виростають на основі продуктивних сил, розвиток яких завжди більшою чи меншою мірою залежить від географічного середовища. *Безпосередній* же вплив цього середовища на мистецтво навряд чи існує в хоч трохи помітній мірі. Здається, дуже природно припускати, що розвиток ландшафтного живопису перебуває в найтіснішому зв'язку з географічним середовищем, а тим часом насправді зв'язок цей зовсім непомітний, і історія названого живопису визначається зміною суспільних настроїв, що в свою чергу залежать від змін у суспільних відносинах.

П. Я. Чаадаєв

...Факт той, що Чаадаєв і на Заході не міг тоді знайти тривалого заспокоєння для своєї хворої душі. А він не міг не шукати його; і чим старанніше він його шукав, тим беззахиснішим він ставав щодо містицизму. Містицизм був для нього тим же, чим, на жаль, досі служить горілка багатьом і багатьом «російським» людям: засобом, що веде до забуття. Але горілка не усуває тих причин, які викликають моральні страждання питущого. Подібно до цього і містицизм не міг дати Чаадаєву того задоволення, яке могло бути знайдене ним *тільки в суспільній діяльності*. І саме тому, що містицизм не міг задовольнити прагнення Чаадаєва до

суспільної діяльності, це прагнення надало досить своєрідного відтінку його містицизму.

Суспільний інтерес нерідко виступає на перший план навіть у релігійних міркуваннях Чаадаєва. У своєму першому «Філософічному листі» він говорить: «У християнському світі все необхідно повинне сприяти — і справді сприяє — встановленню досконалого ладу на землі; інакше не виправдалось би слово господа, що він буде в церкві своїй до скону віків» *. Це щонайбільш характерне для чаадаєвського містицизму. Порівняйте цей містицизм хоча б з релігійним світоглядом гр. Толстого, і ви побачите, що саме по собі захоплення релігією ще не визначає настрою людини. У Чаадаєва містицизм виправдовує турботу про «встановлення досконалого ладу на землі», а в Толстого релігія твердить: «царство боже всередині нас» — і повертається спиною до всіх суспільних прагнень свого часу. А Толстой теж «горé имеет сердце». Містицизм Чаадаєва зовсім не схожий на релігійність Толстого. Це, сподіваємось, не відмовиться визнати і п. Гершензон, який називає містицизм Чаадаєва *соціальним* містицизмом. Нам здається, що правильніше було б назвати його *містицизмом на грунті незадоволеного прагнення внести осмисленість у навколишнє життя.*

Але якщо *такий* був цей містицизм, то цілком ясно, що автора «Філософічних листів» не тільки можна, але й треба було зараховувати до діячів нашого визвольного руху.

Це нібито визнає кінець кінцем і сам п. Гершензон: але, по-перше, він визнає це з недопустимими застереженнями; а по-друге, він не помічає, що це докорінно суперечить його ж думці про те, що діячі нашого визвольного руху лише через дивовижне непорозуміння вважали Чаадаєва своїм. Він говорить: «При тому напрямі, якого набрали думки Чаадаєва з початку 20-х років, суспільні інтереси, звичайно, повинні були відійти для нього на другий план; але заглухнути зовсім вони не могли. Вся психіка Чаадаєва коренилася в грунті олександрівського часу і до його зрілих літ живилась тими самими соками, які виростили діячів 14 грудня. Люди його покоління, його друзі і однолітки знали одну

* Див.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. М., 1914, т. II, с. 119.— *Ред.*

пристрасть, мали одну життєву мету — суспільність, і, ми бачили, такий був у петербурзький період свого життя і Чаадаєв. Він залишається таким усе життя, і все, що він зробить, буде мати своїм об'єктом не особистість, а суспільство. Не завмерло в ньому громадянське почуття й тоді, коли він весь віддався релігійному шуканню: цьому порукою його тривале співжиття за кордоном з М. І. Тургенєвим, типовим однодумом визвольного руху» (с. 61). Прекрасно! Але ж якщо людина, що́ б вона не робила, завжди має на увазі суспільство, то чи можна сказати, що суспільні інтереси відійшли для неї на другий план? За розумним міркуванням,— ні. І сам же п. Гершензон поспішає повідомити факт, що розв'язує це спірне питання у цілком точному розумінні, так би мовити, не даючи ні найменшого приводу для касації. Ось цей факт. Свербєєв розповідає, що, зустрівшись із ним під час своїх закордонних мандрів, тобто в час найсильнішого захоплення містицизмом, Чаадаєв так відзивався про тодішнє наше становище: «Він не приховував у своїх різких вихватках найповнішого презирства до всього нашого минулого і сучасного і зовсім не вірив у майбутнє. Він обзивав Аракчеєва лиходієм, вищі власті, військових і цивільних — хабарниками, дворян — підлими холопами, духовних — неуками, все останнє — закляклим і плазуючим у рабстві» [1] (с. 61). Людина, в якої суспільні інтереси відійшли б на другий план, так говорити не стала б. Ні, тут, навіть у передачі іншої особи, чується гаряче почуття людини, яка цікавиться *передусім* суспільними питаннями. Це якраз те почуття, яке знайшло собі вихід у першому «Філософічному листі» і яке зробило цей лист схожим на грізну викривальну проповідь революціонера *.

* *Примітка із зб. «Від оборони до нападу».*— На жаль, це почуття не завжди йшло в Чаадаєва пліч-о-пліч з мужністю. У листі до гр. О. Ф. Орлова він якнайганебнішим чином і навіть без достатнього зовнішнього приводу відрікся від Герцена, який співчутливо відізвався про нього в своїй брошурі «Du développement des idées revolutionnaires en Russie» («Про розвиток революційних ідей у Росії») (1855) [2]. Чаадаєв запевняв Орлова, що він, Чаадаєв, не може залишитися байдужим, «коли нахабний втікач (sic!), огидним чином спотворюючи істину», приписує йому «свої власні почуття» і кидає на його ім'я «свою власну ганьбу» (див. цей лист у М. Жихарєва, «Петр Яковлевич Чаадаев», «Вестник Европы», 1871, вересень, с. 50) [3]. Цей дивовижний лист написаний у тому ж 1851 р., в якому той же Чаадаєв написав тому ж Герцену за кордон дуже

Пан Гершензон питає себе, «чи тепер час нагадувати російському суспільству про Чаадаєва?», і відповідає: «Я думаю — так,— більше, ніж будь-коли». З свого боку, ми думаємо, що тепер справді дуже не завадило б нагадати читаючій публіці про Чаадаєва. Але міркування, що висуваються щодо питання про це п. Гершензоном, здаються нам — признаємось — досить невдалими. Він пише: «Всією сукупністю своїх думок він (Чаадаєв.— *Г. П.*) говорить нам, що політичне життя народів, прагнучи до своїх часових і матеріальних цілей, насправді тільки здійснює частково вічну моральну ідею, тобто, що всяка громадська справа за суттю своєю не менш релігійна, ніж палка молитва віруючого. Він говорить нам про соціальне життя: увійдіть, і тут бог; але він додає: пам'ятайте ж, що тут бог і що ви служите йому» (с. IV). Ці міркування свідчать більше про зворушливу релігійність п. Гершензона, ніж про ясне розуміння ним ролі релігійного «фактора» в історії людства. Нагадати про Чаадаєва корисно тепер не тому, що нібито «і тут бог» і т. ін., а тому, що ми переживаємо тепер період краху деяких перебільшених громадських сподівань, а такі періоди завжди дуже сприяють поширенню містицизму. І є деякі підстави думати, що містичний настрій дуже поширюється тепер в середовищі російської інтелігенції: недарма ж наші «охотники до споров модных» починають — хоча поки ще і з досить невинним виглядом — вигадувати нові, а точніше сказати, розігрівати старі релігії (див. релігійне одкровення пророка А. Луначарського в «Образовании») *. Приклад Чаадаєва хороший тим, що показує цілковиту неспроможність містицизму як засобу розв'язання поки що не розв'язаних життям суспільних завдань. З цього боку життя і «мислення» Чаадаєва особливо повчальні. Шкода тільки, що цей бік не отримав у книзі п. Гершензона достатнього висвітлення.

Спробуємо самі висвітлити його.

дружнього листа [4]. Коли М. Жихарєв дорікнув Чаадаєву за «непотрібну гидоту», той заперечив: «Mon cher, on tient à sa peau» («Дорогий мій, всяк береже свою шкуру») (там же, с. 51). Жалю гідне виправдання!

* Йдеться про статті А. В. Луначарського, що вийшли окремим виданням у 1908—1911 рр. під назвою «Релігія і соціалізм», ч. 1—2.— *Ред.*

Перший «Філософічний лист» Чаадаєва пройнятий найбільш повним песимізмом щодо історичної долі Росії. «Де наші мудреці,— запитує він там,— наші мислителі? Хто коли-небудь мислив за нас, хто тепер мислить? Адже ж стоячи між двома головними частинами світу, Сходом і Заходом, упираючись одним ліктем у Китай, другим у Німеччину, ми повинні були б поєднати в собі обидва великі начала духовної природи: уяву і розум, і суміщати в нашій цивілізації історію всієї земної кулі. Але не така роль, визначена нам провидінням. Більше того, воно ніби зовсім не було стурбоване нашою долею. Виключивши нас із свого благодійного впливу на людський розум, воно цілковито покинуло нас на самих себе, відмовилося як би то там не було втручатися в наші справи, не побажало нічому нас навчити. Історичний досвід для нас не існує; покоління і віки протекли без користі для нас. Дивлячись на нас, можна було б сказати, що загальний закон людства відмінений щодо нас. Самотні у світі, ми нічого не дали світові, нічому не навчили його; ми не внесли жодної ідеї в масу ідей людських, нічим не сприяли прогресові людського розуму, і все, що нам дісталося від прогресу, ми спотворили» *.

Далі цього нікуди йти у розумінні песимізму, і недивно, що Чаадаєв приходить до такого висновку: «У нашій крові є щось вороже всякому справжньому прогресові. Ми жили і продовжуємо жити лише для того, щоб послужити якимсь важливим уроком для віддалених поколінь, які зуміють його зрозуміти; нині ж ми, у всякому разі, становимо прогалину в моральному світопорядку» **. Який не безвідрадний цей висновок, але якби під впливом містицизму суспільні інтереси насправді відійшли у Чаадаєва на другий план, то він підкорився б волі провидіння, яке не побажало «стурбуватися» нашою долею. Гагарін, який знайшов заспокоєння в католицизмі, навряд чи багато задумувався над майбутньою долею Росії. Але у тому-то й справа, що суспільні інтереси продовжували стояти у Чаадаєва на першому плані і що тому він не міг помиритися з «безтурботністю» провидіння щодо нас. І ось він знову і знову повертається думкою до нашого минулого, по-

* Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, с. 116—117.— *Ред.*
** Там же, с. 117 — *Ред.*

ки, нарешті, не відкриває у ньому такої риси, яка обіцяє нам дуже відрадне майбутнє. І — дивно сказати! — цією рисою виявляється та сама ізольованість Росії, яка раніше уявлялась Чаадаєву найголовнішою причиною безплідності нашої історії і найбільш переконливим доказом на користь тієї думки, що провидіння не вважало за потрібне подумати про нас.

Вперше новий погляд Чаадаєва на майбутнє Росії був висловлений у книзі Ястребцова *«О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемых к образованнейшему классу»*. Книга ця вийшла у 1833 р. другим виданням, і в ній, за словами самого Чаадаєва, сторінки, присвячені можливій прийдешності Росії, написані під його диктовку. Пан Гершензон так передає зміст цих сторінок:

«Культура, являючи собою плід колективної роботи всіх попередніх поколінь, дістається кожному пришельцю даром. Тому щасливий народ, який народився пізно: він успадковує всі скарби, нагромаджені людством; він без труднощів і страждань здобуває засоби матеріального добробуту, засоби розумового і навіть морального розвитку, добуті ціною незліченних помилок і жертв, і навіть самі помилки минулих часів можуть служити йому корисними уроками. Таке становище Росії: вона в багатьох відношеннях молода порівняно з Європою і, подібно до Північної Америки, може даром успадковувати багатства європейської культури... Але в спадку, який дістався Росії, істина змішана з хибністю. Його не можна прийняти без розбору; необхідно відділити плевели від справжнього добра і скористатися тільки останнім. І тут-то головна основа нашої патріотичної надії: велика вигода Росії не тільки в тому, що вона може присвоїти собі плоди чужих трудів, але в тому, що вона може запозичувати з повною свободою вибору, що ніщо не заважає їй, прийнявши добре, відкинути погане. Народи з багатим минулим позбавлені цієї свободи, бо минуле життя народу глибоко впливає на все його існування» (с. 150—151).

У такому ж дусі висловлюється Чаадаєв у листі до О. І. Тургенєва від 1832 р. «*Пройде небагато часу,— говорить він там,— і, я впевнений, великі ідеї, раз настигнувши нас, знайдуть у нас придатніший грунт для свого здійснення і втілення в людях, ніж будь-де, тому*

що не зустрінуть ні закоренілих передсудів, ні старих звичок, ні впертої рутини, які протипостали б їм» *.

Нарешті, та ж сама думка майже буквально повторюється і в «Апології божевільного», написаній у 1837 р. Втім, там Чаадаєв дещо визначеніше виражає те, чого він чекає від Росії. «У мене є глибоке переконання,— додає він там,— що ми покликані розв'язати велику частину проблем соціального порядку, завершити велику частину ідей, що виникли в старих суспільствах, відповісти на найважливіші питання, які займають людство» **.

Якщо читач пригадає зовсім ще недавні міркування наших народників і суб'єктивістів про можливе економічне майбутнє Росії, то він побачить, що в них було дуже мало нового: та ж упевненість у тому, що Росія має «повну свободу вибору»; те ж переконання в тому, що «повна свобода вибору» є плодом нашої відсталості; нарешті, ті ж посилання на Петра Великого, який нібито показав нам своїм прикладом, що в нас насправді є ця свобода вибору. Таким чином виходить щось зовсім несподіване: Чаадаєв виявляється родоначальником нашого народництва і нашого суб'єктивізму. Пан Гершензон так і говорить: «Думка Чаадаєва проникла через Герцена в народництво, через Соловйова — в сучасний рух християнської громадськості. Про пряме запозичення не може бути мови ні там, ні тут, але спадкоємно обидва ці рухи в усякому разі беруть початок в ученні Чаадаєва» (с. 170).

Але якщо це так, то при чому ж тут та «ідея іманентної дії духу божого в історії людства», яка становить, за зауваженням п. Гершензона, «саму серцевину учення Чаадаєва» (с. 144)? Адже ні в Герцена, ні в народників, ні в М. Михайловського і його однодумців про таку ідею не було й згадки, а тим часом вони прийшли до однакового висновку з Чаадаєвим. Хіба не зрозуміло, що справа зовсім не в «ідеї іманентної дії духу божого», а в чомусь іншому, спільному для Чаадаєва і багатьох російських «інтелігентів», які зовсім не поділяли його містичних поглядів? У чому ж іншому? Та просто в прийомах думки «інтелігента», який нездатний

* Див.: *Гершензон М. О.* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908, с. 298.— *Ред.*

** Див. Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, с. 227.— *Ред.*

примиритися з навколишньою дійсністю, прагне докорінно переробити цю дійсність і... і ще не має ніякого уявлення про те, що *в розвитку цієї дійсності є своя власна, об'єктивна логіка, яка не тільки не залежить від суб'єктивної логіки інтелігенції, але в остаточному підсумку визначає собою навіть вимоги цієї суб'єктивної логіки як з їх сильної, так і з їх слабкої сторони.*

Новий погляд Чаадаєва на можливе майбутнє Росії був вироблений за допомогою тих самих прийомів мислення, які властиві були *всім утопічним реформаторам.* Утопічні реформатори виходили звичайно з того мовчазного припущення, що кожна дана країна сама і свідомо визначає в кожен даний час подальший хід свого розвитку. Хто вважає правильним це положення, що являє собою лише різновид *ідеалістичного пояснення історії*, згідно з яким «думки правлять світом»,— хто визнає це положення правильним, той зовсім природно робить висновок, що всяка дана відстала країна має повну можливість скористатися з «уроку» більш передових країн і, минувши більш або менш вибоїсту дорогу їхнього внутрішнього розвитку, може кількома могутніми стрибками перескочити в найзавидніше майбутнє. Але ж думати так і означає вважати ізольованість даної країни і взагалі її відсталість найправильнішим законом її майбутнього прогресу *.

* *Примітка із зб. «Від оборони до нападу».*— Тут треба, однак, зробити застереження. Своє місце в історії російської суспільної думки Чаадаєв займає *як автор першого «Філософічного листа», а не як автор «Апології божевільного» і не як мислитель, що мав більш або менш сильний вплив на Ястребцова*, який написав дослідження «О системе наук, приличных в наше время детям» і т. д. М. Жихарєв, який добре знав Чаадаєва, стверджує, що цей останній зробив у своїй «Апології» поступки, «яких він не повинен був зробити зі своєї точки зору і в правду яких він сам не вірив» (там же, с. 37). Про ставлення Чаадаєва до Ястребцова він нічого не говорить. На цих стосунках багато зупиняється п. Гершензон (див. с. 149 і наст. його книги). Цей останній вказує на те, що «коли пізніше над Чаадаєвим вдарила гроза через *«Філософічний лист»*, він, щоб виправдати себе, послав Строганову книгу Ястребцова», прохаючи його прочитати відзначені ним сторінки, писані під його диктовку. Але ставлення Чаадаєва до Ястребцова ще дуже погано вияснене. Лист же до Строганова [5] міг *під впливом страху* (Жихарєв свідчить, що Чаадаєв тоді дуже розгубився) зобразити це ставлення в неправильному світлі. Притому ж лист цей, що вказує на вигоди нашого ізольованого становища, на які Чаадаєв нібито дивився тепер як на «основу нашого подальшого успіху», неодмінно повинен бути зіставлений з листом Чаадаєва до княгині

Ще французькі сенсімоністи вважали, що Франція може уникнути англійського капіталізму, скориставшись досвідом Англії, витлумаченим «новою філософією», тобто вченням тих же сенсімоністів. Потім німецькі «істинні соціалісти» стали запевняти Німеччину, що їй зовсім не треба наслідувати в цьому відношенні приклад «західних країн». Голосніше, довше і настійливіше за всіх інших просторікували на цю тему наші народники і суб'єктивісти *. Само собою зрозуміло, що другорядні і третьорядні докази, що підкріплювали це основне положення, змінювались відповідно до економічних і політичних особливостей тієї країни, де воно висувалось. Але саме це основне положення залишалося за своєю суттю зовсім незмінним і було лише перекладом на мову політичної економії тієї загальної історико-філософської думки, до якої прийшов також і Чаадаєв. Приходячи до цієї думки, Чаадаєв проявляв оригінальність хіба що тільки в порівнянні з тодішніми російськими публіцистами. На Заході ж ця думка навряд чи здалася б кому-небудь новою.

С. С. Мещерської від 15 жовтня 1836 р.[6] (лист до Строганова помічений 8 листопада того ж року). Чаадаєв писав до Мещерської *уже по виході* «Філософічного листа», *але ще до* катастрофи, що сталася за ним. І знаменно, що *в ньому не йдеться ні про яку зміну в поглядах Чаадаєва на Росію.* Пану Гершензону слід було звернути на це велику увагу. Точно так само і в листі до І. Д. Якушкіна Чаадаєв, описуючи історію, викликану появою його «Філософічного листа», про зміну своїх поглядів не говорить ні слова (див. «Вестник Европы», 1874 р., кн. 7, ст. «Неизданные рукописи Чаадаева»)[7]. У листі до Шеллінга від 20 травня 1842 р. Чаадаєв висміює «ретроспективну утопію» слов'янофілів, згідно з якою ми, «попереджуючи хід людства, вже здійснили серед самих себе сміливі теорії», тобто власне західноєвропейського соціалізму[8]. У листі до гр. Сіркура від 15 січня 1845 р. він повторює ті ж насмішки[9]. Ось чому *ми думаємо, що ще підлягає перегляду той висновок, до якого прийшов п. Гершензон* і на основі якого ведеться подальше міркування в нашій статті. Нові дослідження покажуть, мабуть, що Чаадаєв ніколи не дотримувався серйозно думки про «вигоди нашого ізольованого становища». Додамо, що коли тепер ми говоримо про це питання з сумнівом, полишаючи остаточно розв'язати його майбутнім дослідникам, то раніше — до появи книги п. Гершензона — ми слідом за Герценом вважали, що погляд Чаадаєва на Росію завжди залишався прямою і повною протилежністю поглядові на неї слов'янофілів і народників. І ми в пресі висловлювались у цьому розумінні[10].

* В інтересах справедливості додамо, що і М. Г. Чернишевський не раз повторював, що «добре тому жити, у кого бабуся ворожить», бажаючи сказати цим, що «добре відсталим народам, які мають можливість скористатися досвідом передових».

Але до вищої міри знаменно, що, висловлюючи цю свою думку, Чаадаєв — принаймні з формального боку, тобто в розумінні прийомів свого історико-філософського мислення,— дуже зближувався з тими самими слов'янофілами, учення яких він так не любив і боротьба з якими наповнила собою, як ми вже знаємо, останній період його життя. Коли слов'янофіли благословляли нашу «рятівну нерухомість», вони міркували зовсім так само, як міркував Чаадаєв. Більше того, треба визнати, що в сподіваннях Чаадаєва було ще більше елементів утопій, ніж у міркуваннях слов'янофілів, як не дико міркували часом ці останні.

Справа в тому, що у слов'янофілів уже було більш чи менш неясне усвідомлення того, що різні сторони суспільного життя зв'язані між собою таким зв'язком, який не може бути порушений за розсудом інтелігенції. Чаадаєв — зовсім так само, як потім народники і суб'єктивісти — не підозрював існування такого зв'язку або ж забув про нього, задумуючись над майбутнім Росії. Ось чому слов'янофіли були часто цілком праві у своїй критиці західництва, як воно проявилося в утопіях Чаадаєва, народників і суб'єктивістів.

І. С. Аксаков, змішуючи народників з лібералами, писав, що в нашій ліберальній пресі «народ існує тільки однією своєю, саме економічною стороною... усі ж інші сторони його буття... усе це їм або ненависне, або глибоко антипатичне і зневажається ними» *. Це було справді так або майже так. Наші західники — поки вони залишалися на тільки що зазначеній нами утопічній точці зору — насправді довільно брали у своїх міркуваннях окремі сторони народного життя, наївно уявляючи, що дана, чомусь симпатична їм, сторона може бути позбавлена впливу інших сторін і спрямована на шлях «нормального» розвитку. Усі труднощі полягали тільки в тому, щоб придумати для передової інтелігенції добру програму дій. Мав рацію І. С. Аксаков і тоді, коли стверджував, що «схожість деяких учень, занесених із Заходу, з побутовими поглядами російського народу» — він мав на увазі російську общину, з одного боку, і «комуну» і «фаланстер» — з другого,— є чисто зовнішня схожість **. Нарешті, мав він рацію і тоді,

* *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений, т. II, с. 698—699.— *Ред.*

** Там же, с. 84.— *Ред.*

коли вказував нашим «лібералам», що симпатична їм *економічна* сторона нашого народного життя, тобто знову-таки поземельна община, органічно зв'язана з нашим політичним ладом. Аргументуючи так, він залишав сферу утопії, з якої ніяк не могли тоді вибратися наші соціалісти народницького і «суб'єктивного» напрямів.

Слов'янофіли раніше за західників відчули необхідність апеляції до внутрішньої, об'єктивної логіки нашого суспільного розвитку. Але ця апеляція привела їх туди, куди зовсім не прагнули потрапити, принаймні, *первоучителі* слов'янофільства.

У серпні 1862 р. І. С. Аксаков писав у своєму «Дні»: «Ми бажали б, щоб усе, що безпосередньо сприяє нашому *матеріальному* добробуту, було головним, якщо не винятковим, предметом законодавчих турбот і прагнень, з одночасним наданням простору діяльності думки і голови».

У такій програмі утопічною була тільки ось ця надія на «надання простору діяльності думки і голови». Що стосується її *економічного* боку, то ідеал І. С. Аксакова був, можна сказати, *реальністю наступного дня.* Під турботами про матеріальний добробут слов'янофільський публіцист розумів головним чином розвиток залізничної мережі, відкриття нових ринків для промисловості, протекційний тариф і т. д. Висуваючи таку програму, наше слов'янофільство саме штовхало Росію на той шлях капіталістичного розвитку, на який значно раніше нас виступив «гнилий» Захід і який не міг не привести до заперечення нашої, такої дорогої слов'янофілам, «самобутності». Обезнародьте народ, писав той же Аксаков, і тоді західництво матиме у нас свій смисл. Але капіталізм саме це і робив. Він руйнував нашу стару самобутність і тим готував грунт для появи у нас таких західницьких течій, які для свого існування вже не потребують утопізму. І. С. Аксаков вважав, що західноєвропейський соціалізм є логічним висновком із західноєвропейської історії. На Заході соціалізм був, на його думку, у себе дома; соціалісти — дітища всієї сучасної цивілізації, а «в Азії робити їм нічого» *. Це було також незаперечно. Оскільки Росія залишалась

* «Русь» від 15 березня 1883 р. Стаття, з якої ми робимо свої виписки, надрукована у другому томі творів І. С. Аксакова. [*Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений, т. II, с. 698—699.— *Ред*]

«Азією» в економічному відношенні, остільки одні утопісти могли замислюватися про здійснення в ній передових ідеалів Заходу. Але висунута І. С. Аксаковим програма усувала «Азію» і тим самим виривала грунт з-під ніг слов'янофільства.

Ось якою злою була іронія історії нашого внутрішнього розвитку! *Слов'янофільство розчищало грунт для торжества далекого від утопій західництва, виставляючи програму, яка зближувала нас в економічному відношенні з «гнилим» Заходом!*

У той час, коли із слов'янофілами воював Чаадаєв, до цього було, правда, ще досить далеко. Слов'янофільство зовсім ще не було заражене капіталістичними тенденціями, а західництво всіх відтінків обома ногами стояло ще на грунті утопії. Тільки Бєлінський зробив спробу виробити собі науковий погляд на походження і властивості нашої дійсності; тільки Бєлінський усвідомлював, що *заперечення* «мерзенної расєйської дійсності» повинно грунтуватися на *логіці її власного внутрішнього розвитку*. Але його спроба була засуджена на невдачу внаслідок повної відсутності даних для правильного розв'язання цього надзвичайно важливого питання *. Однак ми вважали корисним відзначити тут указану іронію життя, щоб нагадати, як мало рахувалося це життя з тим, що хотілося *«вільно вибрати»* тим чи іншим групам нашої інтелігенції. У життя була своя, *об'єктивна* логіка. І якщо на його часом іронічні висновки взагалі вкрай слабо вплинула суб'єктивна логіка «інтелігентських» груп, то вже зовсім дорівнював нулеві вплив на нього того елемента у поглядах Чаадаєва, який характеризується у п. Гершензона словами: «і тут бог». Містицизм послужив Чаадаєву наркотичним засобом, який частково зменшував його моральні муки, послаблював — на якийсь час! — симптоми його такої знайомої російському інтелігентові моральної хвороби *безнадійності у боротьбі з суспільним злом*. Але він не пролив жодного, абсолютно жодного променя на той шлях, який може привести до усунення зла. Та і не здатний був пролити! За самою своєю природою він міг тільки утруднити відкриття цього шляху, відвертаючи увагу захопленої ним високообдарованої людини в бік,

* Див.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М., 1958, т. IV, с. 417—467.— *Ред.*

прямо протилежний тому, у який слід було обернутися. Західництво запанує у нас — а частково *вже торжествує malgré tout!* * — не під знаком *містицизму*, а під знаком *матеріалізму*.

На закінчення — ще одне маленьке зауваження п. Гершензону. Він дуже помиляється, як помилився колись і Пипін, вважаючи «Листи про вивчення природи» ** Герцена *матеріалістичним твором* (с. 187). Loin de là ***! І щоб п. Гершензон міг переконатися в тому, що це справді так, ми рекомендуємо йому взяти другий том закордонного видання творів Герцена — цей том містить у собі, між іншим, «Листи про вивчення природи» — і прочитати в ньому сторінки 259, 260, 282 і 292 ****; він побачить, що Герцен не був матеріалістом у той час, коли писав,— *за Гегелем!* — названі «листи». У тому ж самому п. Гершензон може переконатися й іншим шляхом: перечитавши «Щоденник» Герцена, надрукований у *першому* томі того ж видання. Із «Щоденника» видно, що в 1844 р., приступаючи до своїх «Листів», Герцен ще хитався між ідеалізмом і матеріалізмом, *причому був ближче до першого, ніж до другого*. Про природу він так говорить там: «У природі ідея існує тілесно, несвідомо, підлегла закону необхідності і потягам темним, не знятим вільним розумінням» (с. 377). Нехай сам п. Гершензон судить, чи матеріалізм це *****.

Пора нам, нарешті, покраще ознайомитись із способом думок і історією розумового розвитку наших славетних людей.

* Незважаючи на все.— *Ред.*

** Див.: *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1955, т. III.— *Ред.*

*** Далеко від цього.— *Ред.*

**** *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. III, с. 265—266, 301, 308—309.— *Ред.*

***** Внаслідок неясності своєї точки зору Герцен у «Листах про вивчення природи» говорить аж надто неясно про відношення мислення до буття і цією своєю неясністю змушує згадувати Йос. Діцгена, в філософії якого абсолютно відсутнє ясне розуміння цього предмета. [Твердження Г. В. Плеханова про те, що в квітні 1844 р. Герцен стояв на точці зору ідеалізму, не відповідає дійсності. Тут позначилася помилкова оцінка Плехановим філософської еволюції Герцена, перебільшення ролі тих положень Герцена, у яких вживалася ідеалістична термінологія, хоча в цілому Герцен уже був матеріалістом.— Ред.].

РОЗДІЛ 4

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ, «БОГОШУКАННЯ» І «БОГОБУДІВНИЦТВО» В РОСІЇ ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Про так звані релігійні шукання в Росії

Стаття перша

Про релігію

I

<Мова піде в нас про так звані релігійні шукання в сучасній Росії. Якщо я не помиляюсь, це одна з найсучасніших тем. Дуже недавно,— можна сказати, зовсім днями — п. Олександр Яблоновський писав у «Киевской мысли» (№ 151), що «в нашій вітчизні зараз увага суспільства нібито розкололась на три частини і фіксується на богошуканні, на порнографії і на атлетичній боротьбі». На жаль, це дуже схоже на правду. Я ніколи не цікавився атлетичною боротьбою і ніколи не захоплювався порнографічною літературою. Але сучасне наше російське «богошукання», здається мені, заслуговує на дуже серйозну увагу, і я хочу поділитися тими роздумами, на які воно мене наводило і наводить.

Але тут корисним буде таке застереження.

Один із найвідоміших наших богошукачів, С. М. Булгаков, який прославився своїм духовним відступом від «марксизму до ідеалізму» і навіть значно далі, аж до Саровської пустині, пише в збірнику «Вехи», що недавно

вийшов 3-м виданням і, безсумнівно, мав великий «успіх скандалу», та мабуть, і не одного скандалу:

«У російському атеїзмі більше всього вражає його догматизм, та, можна сказати, релігійна легковажність, з якою він приймається. Адже до останнього часу релігійну проблему, у всій її величезній і винятковій важливості і пекучості, російське «освічене суспільство» просто не помічало і не розуміло, релігією ж цікавилось лише остільки, оскільки це зв'язувалося з політикою або ж проповіддю атеїзму. Разюче невігластво нашої інтелігенції в питаннях релігії. Я говорю це не для звинувачення, бо це має, можливо, і достатнє історичне виправдання, але для діагнозу її духовного стану. Наша інтелігенція відносно релігії просто ще не вийшла з підліткового віку, вона ще не думала серйозно про релігію» *.

Нічого гріха таїти: це так. І тому, що це так, я і не побоявся зробити цю довгу цитату. Наш атеїзм, справді, дуже легковажний, і наша інтелігенція, насправді, по-дитячому ставиться до питань релігії. Пан Булгаков говорить правду. Але він говорить не повну правду. Він забув додати, що невігластво в питаннях релігії виявляють у нас не тільки ті, хто проповідує атеїзм, але також і ті, хто так чи інакше займається «богошуканням» і «богобудівництвом». Наші «богошукачі» і «богобудівники» теж ще не думали серйозно про релігію, і їхня релігійна проповідь зовсім не так чужа політиці (в широкому значенні слова), як це може здатися з першого погляду. Усе це я, подібно до п. Булгакова, говорю не для звинувачення, але для діагнозу духовного стану тих, які ведуть модну тепер проповідь «релігійного самовизначення». Цей стан краще за все може бути характеризований словами: непереборна схильність до релігійного догматизму. Моє завдання полягає, між іншим, у тому, щоб визначити суспільні причини, що викликали цю схильність. Але які б вони не були, безсумнівно те, що названа схильність існує і, мабуть, чи не однаковою мірою дає себе відчувати в творах таких «богошукачів», «божественні» знахідки яких, очевидно, надзвичайно сильно відрізняються одна від одної. Чи звернемось ми до п. Мінського з його книгою «Релігія майбутнього», чи до п. Луначарського з його книгою «Релігія і соціа-

* *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество.— «Вехи», с. 32.

лізм»; чи прислухаємось ми до «антибуржуазного» п. Мережковського або ж до відверто буржуазного п. Гершензона; чи вдумаємось ми, нарешті, в «божественний глагол» п. П. Б. Струве,— скрізь ми зустрінемося з тим догматизмом, який так не подобається п. Булгакову, і з тим же невіглаством у питаннях релігії, проти якого він так енергійно повстає. До речі сказати, цих недоліків зовсім не позбавлені і релігійні міркування і самого п. Булгакова. Він, який бачить соломинку в чужому (атеїстичному) оці, в своєму власному оці не помічає колоди. Це стара, але вічно нова історія!

Але як би то там не було, а що правда, то правда: російські «передові люди» ніколи не думали серйозно про релігію. Раніше в цьому не було великої біди, а тепер наступила така пора, коли неуважне ставлення до релігійних питань може спричинити досить сумні наслідки. Про релігію треба тепер думати і говорити дуже серйозно.

Будемо ж і ми думати і говорити про неї серйозно. І з цією метою, перш ніж критикувати релігійні знахідки, що робляться нашими «богошукачами», постараємося скласти собі правильне уявлення про те, *що таке релігія.*

Зрозуміти це явище — значить вияснити собі, як воно розвивається. Ми не маємо можливості вивчити тут історію релігії. Тому в нас залишається тільки один шлях для виходу з утруднення: *дослідити найзагальніші і найхарактерніші риси того процесу, вивчити який у його цілому ми не маємо ніякої змоги.* Ми й виходимо на цей шлях.>

II

Релігію можна визначити *як більш або менш струнку систему уявлень, настроїв і дій.* Уявлення створюють *міфологічний елемент* релігії; настрої відносяться до сфери *релігійного почуття,* а дії — до сфери *релігійного поклоніння,* або, як кажуть інакше, *культу.* Ми повинні передусім і більш за все зупинитися на міфологічному елементі релігії.

Грецьке слово *«міф»* означає *оповідання.* Людину вражає певне — все одно: справжнє чи уявне — явище. Вона намагається пояснити собі, як воно сталося. Так виникають міфи. Приклад: стародавні греки вірили в існування богині Афіни (Мінерви). Як виникла ця боги-

ня? У Зевса боліла голова і, очевидно, боліла дуже вже сильно, тому що він вирішив звернутися за допомогою до хірургії. Роль хірурга випала на долю Гефеста (Вулкана), який озброївся сокирою і так молоснув царя богів по голові, що вона розкололась, і з неї вискочила богиня Афіна *. Другий приклад: стародавній єврей запитував себе: «Звідки виник світ?» На це питання йому відповідало оповідання про шість днів творення і про створення людини з праху земного. Третій приклад: сучасний австралієць племені Еренте хоче знати, звідки взявся місяць. Ця його цікавість задовольняється розповіддю про те, як у старовину, коли ще не було місяця на небі, померла і похована була одна людина — Опосум **. Скоро ця людина воскресла і вийшла з могили у вигляді хлопчика. Його родичі перелякались і кинулись тікати, а він став переслідувати їх, гукаючи: «Не бійтесь, не тікайте, а то ви зовсім помрете. Я ж, хоч помру, але воскресну на небі». І ось він виріс, постарів, потім помер, але потім з'явився у вигляді місяця, і з того часу він періодично помирає і воскресає ***. Так пояснюється не тільки походження місяця, але і його періодичні зникнення і поява. Я не знаю, чи задовольнить таке пояснення кого-небудь із наших нинішніх «богошукачів»; думаю, однак, що — нікого. Але австра-

* Примітка із зб. «Від оборони до нападу».— З приводу моєї вказівки на міф, який повідомляв про походження богині Афіни п. В. Розанов у «Новом времени» від 14 жовтня 1909 р. дорікнув мені за те, що я нібито забув сказати, яке ж явище пояснювалось у греків Палладою-Афіною і особливим способом її походження. Але мій дивовижний критик, який сам доводить до відома читача, що він не потрудився прочитати мою статтю, просто не зрозумів, про що я говорю. Я навів оповідання про походження Афіни з голови Юпітера як міф, що пояснював, *як виникла богиня Афіна...* А чому вона виникла так, а не інакше, це вже зовсім інше питання, на яке відповідають *не міфи, а науки — історія релігій і соціологія.* Про люб'язності, з якими звертається до мене п. В. Розанов, говорити не варто: *на юродивих не* ображаються, особливо коли вони виступають у «Новом времени». Цікаво в психологічному відношенні одне: чи відомо п. В. Розанову, як пояснює сучасна наука особливість міфа про походження Паллади-Афіни? У цьому цілком дозволено засумніватися.

** Опосум — невелика австралійська тварина, що належить до сумчастих. Ми ще побачимо, яким чином, згідно з уявленням дикунів, можна бути людиною і опосумом або ж якою-небудь іншою твариною.

*** *A. van-Gennep.* Mythes et légendes d'Ausralie. Paris, p. 38 (*А. ван-Женнеп*). Міфи і легенди Австралії. Париж, с. 38).

лійського тубільця воно задовольняє так само, як задовольняла грека певного періоду розповідь про появу Афіни з голови Юпітера або стародавнього єврея розповідь про шість днів творіння. *Міф — розповідь, що відповідає на питання: чому? і яким чином? Міф — перший вияв усвідомлення людиною причинового зв'язку між явищами.*

Один з найвидатніших німецьких етнологів нашого часу говорить: «Міф є проявом первісного світогляду» («Mythus ist Ausdruck primitiver Weltanschauung» *). І це, справді, так. Необхідний дуже примітивний світогляд для того, щоб вірити, нібито місяць є людина-опосум, яка вийшла з могили і піднеслася на небо. У чому ж полягає головна відмітна риса цього світогляду? Вона полягає у тому, що *людина, яка його дотримується, уособлює явища природи.* Усі ці явища уявляються первісній людині діями особливих істот, які мають, подібно до неї, свідомість, потреби, пристрасті, бажання і волю. Уже на дуже ранньому ступені розвитку ці істоти, що нібито викликають своїми діями певні явища природи, набувають в уяві первісної людини характеру духів, і, таким чином, складається те, що Тейлор назвав *анімізмом.* «Вважають,— говорить цей дослідник,— що духовні істоти керують явищами матеріального світу і життя людини, чи впливають на них тут і за могилою; тому що, далі, думають, що вони спілкуються з людьми, що вчинки останніх приносять їм радість чи незадоволення, то, рано чи пізно, віра в їх існування повинна привести природно і, можна навіть сказати, неминуче до справжнього шанування їх чи бажання їх умилостивити. Таким чином, анімізм, у його повному розвитку, охоплює собою вірування в керівні божества і підвладні їм духи, у душу і в майбутнє життя — вірування, які переходять на практиці у справжнє поклоніння» **.

* *D-r P. Ehrenreich.* Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt. Berlin, 1905, S. 10. (*Д-р П. Еренрейх.* Міфи і легенди південноамериканських дикунів у зіставленні з міфами і легендами Північної Америки і Старого Світу. Берлін, 1905, с. 10).

** *Эдуард Б. Тейлор.* Первобытная культура. [М., 1939, с. 265.— *Ред.*]; а також *Elie Reclus.* Les croyances populaires. Paris, 1907, p. 14—15 (*Елі Реклю.* Народні вірування. Париж, 1907, с. 14—15) і *Вундт.* Völkerpsychologie, II Band, 2-er Teil, S. 142 і наст. (Народна психологія, т. II, ч. 2, с. 142 і наст.).

Це теж правильно; але потрібно пам'ятати, що одна справа *віра* в існування духів, а друга справа *поклоніння* їм; одна справа *міф*, а друга справа *культ*. Первісна людина вірить в існування безлічі духів, але поклоняється вона лише деяким із них *. Культ виникає із поєднання *анімістичних ідей* з певними *релігійними діями*. Нам, зрозуміло, не можна буде обійти питання про те, чим зумовлюється це поєднання, але ми не повинні забігати вперед. Тепер нам потрібно ознайомитися з походженням анімізму. Тейлор справедливо зауважує, що первісний анімізм служить втіленням сутності спіритуалістичної філософії в її протилежності філософії матеріалістичній **. Але якщо це так, то вивчення анімізму зробить нам подвійну послугу: воно не тільки сприятиме виясненню наших понять про первісні міфи, але й розкриє перед нами «сутність спіритуалістичної філософії». А цим ніяк не можна нехтувати в таку епоху, коли багато хто прагне воскресити філософський спіритуалізм ***.

* «Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen,— справедливо говорить Еренрейх,— bedingen an sich noch kein religioses Bewusstsein» («Олюднення і усоблення явищ природи самі по собі ще не зумовлюють релігійної свідомості»). (Цит. тв., с. 25).

** Див.: *Тейлор*, цит. тв., [с. 264.— *Ред.*].

*** Цікаво відзначити, що анімізм знайшов дуже яскраве вираження в одному з віршів Є. А. Баратинського. Ось цей вірш («Приметы») [*Баратынский Е.* Стихотворения. «Сов. писатель», 1948, с. 166—167.— *Ред.*]:

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему опасенье,
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,
Воздерживал он дерзновенье.
На путь ему выбежал из лесу волк,
Крутясь и подъемля щетину,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная, вея над ним,
Блаженство любви прорицала.
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.

III

Пан Богданов[1] пробував установити наявність «особливого зв'язку між анімістичним дуалізмом і авторитарними суспільними формами» *. Не відкидаючи зовсім загальноприйнятої тепер серед етнологів і викладеної мною вище теорії анімізму, п. Богданов вважає, однак, її незадовільною. Він думає, що вона «може правильно вказувати той психічний *матеріал*, який послужив, принаймні частково, для побудови анімістичних поглядів; але залишається питання: чому з цього матеріалу виникла форма мислення, що є *основною* і *загальною* на певному ступені розвитку» **. І ось на це питання п. Богданов відповідає визнанням особливого зв'язку між анімістичним дуалізмом і авторитарними формами. Анімістичний дуалізм є, на його думку, відображенням суспільного дуалізму, дуалізму між вищими і нижчими, між організаторами і організовуваними. Він говорить: «Хай перед нами суспільство, у якому авторитарні відносини охоплюють всю систему виробництва, так що кожна суспільно-трудова дія розкладається на активно-організаторський і пасивновиконавчий елементи. Таким чином, ціла величезна сфера досвіду — сфера безпосереднього виробництва — неминуче пізнається членами суспільства *за певним типом — за типом однорідної двоїстості*, в якій постійно поєднуються елементи організаторські і виконавчі» ***. А коли людина звикає розуміти свої трудові відносини із зовнішнім світом як прояви активної, організуючої волі, що діє на пасивну силу виконавців, тоді «те ж саме починає вона знаходити у всякому явищі». І тоді виникають у її уявленні душі речей. «Вона бачить рух сонця, потік води, чує шелест листя, відчуває дощ і вітер, і для неї легше всього

Баратинський наївно жалкував за тим, що успіхи розуму позбавили людину анімістичних ілюзій:

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий...
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Це, звичайно, смішно, як зауважив ще Бєлінський[2]. Але анімістичний погляд все-таки виражений Баратинським щонайяскравіше.

* *Богданов А.* Из психологии общества. СПб., 1904, с. 118.

** Там же.— Курсив п. Богданова.

*** Там же, с. 113—114.— Курсив п. Богданова.

уявити все це таким же чином, яким уявляє вона своє суспільно-трудове життя: за зовнішньою силою, яка прямо діє на неї, вона бачить особову волю, яка її спрямовує; і хоча ця воля для неї невидима, однак вона безпосередньо достовірна, тому що без неї їй незрозуміле явище» *. Це дуже добре. Так добре, що п. Шулятиков написав, на основі думки п. Богданова, цілу історію нової філософії [3]. Одне погано: добра думка п. Богданова суперечить дійсності.

Дуже можливо, навіть імовірно, що анімізм не був найпершим кроком у розвитку людських уявлень про світ. Напевне, правий був М. Гюйо [4], який гадав, що «вихідний момент релігійної метафізики полягає в своєрідному туманному моністичному погляді не на божественне начало, не на *божество*... але на душу і тіло, які спочатку мислились як єдине ціле» **. Якщо це так, то анімізм треба вважати другим кроком у розвитку вказаних уявлень. М. Гюйо так і говорить: «Найближчою за часом до цієї концепції є концепція самостійних душ, подувів, що одухотворюють тіла, духів, здатних залишати своє житло. Ця концепція відома в істориків релігій під іменем *анімізму*. Вона привертає до себе увагу, насамперед, своїм дуалістичним характером. В основі її лежить погляд на протилежність між душею і тілом» ***. Як би там не було, але факт той, що анімізм розвивається вже у первісних народів, зовсім чужих «авторитарній» організації суспільства. Пан Богданов дуже помиляється, твердячи з властивою йому сміливістю: «Відомо, що на найраніших ступенях суспільного розвитку, у племен, що стоять найнижче, анімізму ще немає, уявлення про духовне начало абсолютно відсутнє» ****. Ні, це зовсім не «відомо»! Етнологія позбавлена можливості спостерігати ті людські племена, які дотримувались «своєрідного туманного моністичного погляду»; вона не знає їх. Навпаки, найнижчі з усіх племен, доступних спостереженню етнології,— так звані нижчі мисливці,— дотримуються анімізму. Кожному відомо, що до числа таких племен належать, наприклад, цейлонські веддахи. Однак, за свідченням Пауля Саразена, вони вірять в

* *Богданов А.* Цит. тв., с. 115.
** *Гюйо М.* Безверие будущего. СПб., 1908, с. 60.
*** Там же.
**** *Богданов А.* Цит. тв., с. 118.

існування душі після смерті *. Інший дослідник, Еміль Дешан, висловлюється ще категоричніше. Він стверджує, що, на думку веддахів, кожна померла людина стає «демоном», тобто духом, і що внаслідок цього духи досить численні. Веддахи приписують їм свої невдачі **. Те саме ми бачимо у негритосів Андаманських островів; те саме — у бушменів; те саме — в австралійців, одне слово, те саме — у всіх «нижчих мисливців». Ескімоси Гудзонової затоки, які не дуже далеко випередили цих мисливців, теж є переконаними анімістами: в них є духи води, духи туч, духи вітрів, духи хмар і т. д. *** Якщо ми побажаємо дізнатись, якого ступеня розвитку досягли «авторитарні» відносини між ескімосами, то ми почуємо, що в них зовсім немає ніякого начальства, тобто ніякої «авторитарності» (among these people there is no such person as chief») ****. Правда, і в цих ескімосів є вожді, але влада цих вождів зовсім мала, та й до того ж вони перебувають звичайно під впливом «людей медицини», названих так англійськими дослідниками, тобто чаклунів — людей, які перебувають у стосунках з духами *****. У ескімосів ще дуже сильні залишки первісного родового комунізму. Що ж до таких нижчих племен, як веддахи, то їх треба визнати справжніми і, по-своєму, бездоганними комуністами. Де ж тут авторитарні стосунки виробництва? Само собою зрозуміло, що уявлення первісних мисливських племен про дух далеко не позбавлене характеру матеріальності: духи цих племен ще не мають тієї нематеріальної природи, яка властива, наприклад, богові сучасних християн або тим «елементам», які відіграють таку важливу роль у «природничо-науковій» філософії Ернеста Маха [5]. Коли «дикун» хоче зобразити духа, він дуже часто уявляє його

* Über religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen in Actes du II Congrès International d'Histoire de Religions à Bâle, 1904, p. 135. (Про релігійні уявлення у нижчих людських рас у документах Другого міжнародного конгресу з історії релігій у Базелі, 1904, с. 135).

** *E. Deschamps.* Au pays des veddas. Paris, *1892, p. 386 (Дешан Е.* У країні веддахів. Париж, *1892, с. 386).*

*** *Lucien Turner.* The Hudson Bay Escimo. *Eleventh* report of the Bureau of Ethnology, *p. 194.* (*Люсьєн Турнер.* Ескімоси Гудзонової затоки. Одинадцятий звіт Етнологічного бюро, *с. 194).*

**** Там же, с. *193.*

***** Там же.

у вигляді маленької людинки *. В такому уявленні, звичайно, багато «матеріальності». Але, по-перше, воно властиве було, скажімо, і тому художникові XIV століття (чи це був Орканья [6], чи хто інший), який написав на одній із стін пізанського кладовища знамениту фреску «Торжество смерті». Нехай п. Богданов подивиться цю фреску або хоч її фотографію: він переконається, що людські душі зображені на ній саме у вигляді маленьких людей, які мають усі ознаки матеріальності, аж до тонзури на голові тієї жирної душі католицького священика, яку за руки тягне ангел, бажаючи віднести її в рай, а за ноги тримає (теж має всі ознаки матеріальності) диявол, що збирається, як це з усього видно, поселити її в пеклі. Пан Богданов скаже, можливо, що XIV століття теж не знало справжнього анімізму. Але в такому разі, коли ж з'явився цей справжній анімізм? Адже не тоді, коли виникла так звана «емпіріомоністична філософія»!

По-друге, треба пам'ятати ще й ось що. Усі наші уявлення через найпростішу необхідність мають «матеріальний» характер. Уся справа тут у більшому чи меншому числі властивих даному уявленню «матеріальних» ознак. Чим менше таких ознак, тим абстрактніше це уявлення і тим більше схильні ми приписувати йому нематеріальну природу. Тут відбувається нібито дистиляція уявлень, що виникають у людини в процесі її впливу на зовнішню природу. І не можна не визнати, що вже нижчі мисливці дуже далеко заходять на шляху такої дистиляції. Якщо уявлення про духа міцно зростається у них (та як відомо, не тільки у них) з уявленням про дихання, то це, між іншим, тому, що один з результатів дихання,— рух видихуваного повітря,— з одного боку, безсумнівно, існує, а з другого — майже зовсім недоступний нашим зовнішнім чуттям **. Щоб скласти собі уявлення про дух, уже «дикун» старається уявити собі щось таке, що не діє на наші зовнішні чуття. Дивлячись на око свого співбесідника, він бачить

* У кафрів тіні померлих живуть під землею; тільки самі вони і їхня худоба, і хатини,— тобто, виходить, тіні худоби і тіні хатин,— відзначаються дуже маленьким зростом: «Völkerkunde», von D-r *F. Ratzel*, erster Band. Leipzig, 1888, S. 268 («Етнологія» д-ра Ф. Ратцеля, т. І. Лейпціг, 1888, с. 268).

** Другою причиною цього поєднання уявлень служить той факт, що припинення дихання свідчить про припинення життя.

інколи на зовнішній рогівці маленьке зображення людини. Це зображення він і вважає душею того, хто говорить з ним *. Він сприймає це зображення за душу тому, що вважає його зовсім нематеріальним, тобто невловимим і неприступним для жодного впливу з його боку. Він забуває при цьому, що він *бачить* це зображення, тобто що воно *діє на його око* **. Питання про те, чому анімістична форма мислення є *«основною, загальною* на певному ступені розвитку», набуває правильного значення лише в зовсім іншому формулюванні. Воно повинне гласити: чому віра в богів зберігається навіть у таких цивілізованих суспільствах, продуктивні сили яких досягли дуже високого ступеня розвитку і які, таким чином, здобули значну владу над природою? На це питання уже давно дали відповідь засновники наукового соціалізму, і я виклав цю відповідь в одному з своїх відкритих листів до п. Богданова [7]. Але щоб повністю зрозуміти його, необхідно остаточно розібратись у питанні про походження анімізму, яке нас тепер займає.

Щодо цього ми теж знаходимо цікаві вказівки в одного з засновників наукового соціалізму, а саме — Фрідріха Енгельса [8]. У своїй прекрасній праці «Людвіг Фейєрбах» він писав: «Велике основне питання всієї, особливо новітньої, філософії є питання про відношення мислення до буття. Уже з того дуже далекого часу, коли люди, ще не маючи ніякого поняття про будову свого тіла і не вміючи пояснити снів, прийшли до того уявлення, що їх мислення і відчуття є діяльність не їх тіла, а якоїсь особливої душі, що живе в цьому тілі і покидає його в момент смерті,— уже з цього часу вони повинні були замислюватись про відношення цієї душі до

* У Тейлора це зображення носить назву «зіничного образу». *Монсер Е.* («Revue de l'histoire réligions» — «Огляд історії релігій», 1905, 1—23) ставить звичай закривати очі покійнику в зв'язок з цим поглядом на «зіничний образ» як на душу.

** Мах говорить: «Ми, природознавці, часом несхвально ставимося до поняття «душа», часто підсміюємося над цим поняттям. Але речовина є абстракція того ж самого сорту, не гірше і не краще тієї абстракції. Ми знаємо про душу стільки ж, скільки про речовину» (*Мах Э.* Принцип сохранения работы. СПб., 1909, с. 31). Мах дуже помиляється: дух є абстракція зовсім іншого «сорту»: уявлення про дух виходить у результаті зусилля *абстрагуватися від уявлення про матерію.* Ця абстракція другого порядку, яка заперечує реальну основу, на якій виростає абстракція першого порядку — речовина.

зовнішнього світу. Якщо вона в момент смерті покидає тіло і продовжує жити, то нема ніякого приводу вигадувати для неї ще якусь особливу смерть. Так виникло уявлення про її безсмертя, яке на тому ступені розвитку здавалося зовсім не утіхою, а нездоланною долею і досить часто, наприклад у греків, вважалося справжнім нещастям. Не релігійна потреба утіхи приводила скрізь до скучної вигадки про безсмертя особи, а та проста обставина, що, раз визнавши існування душі, люди через загальну обмеженість ніяк не могли пояснити собі, куди ж дівається вона після смерті тіла» *.

Отже, не знаючи будови свого тіла і не вміючи пояснити сни, люди створюють уявлення про душу. На підтвердження цього Енгельс, посилаючись на Імтурна, робить таке, абсолютно правильне зауваження: «Ще й тепер у дикунів і варварів нижчого ступеня скрізь поширене уявлення, що людські образи, які ввижаються їм уві сні, є душі, що на якийсь час покинули тіло; при цьому на дійсну людину покладається відповідальність за ті її вчинки, які снилися тому, хто бачив сон» **.

Справа не в авторитарній організації виробництва, яка в дикунів відсутня, а у варварів нижчого ступеня перебуває ще в зачатковому стані,— справа в технічних умовах, за яких первісна людина бореться за своє існування. Її продуктивні сили дуже мало розвинені; її влада над природою зовсім мала. А в розвитку ж людської думки *практика* завжди передує *теорії:* чим ширше коло впливу людини на природу, тим ширші і правильніші її поняття про неї. І навпаки, чим вужче це коло, тим бідніша її теорія. А чим бідніша її теорія, тим більш схильна вона пояснювати за допомогою фантазії ті явища, які чому-небудь привертають до себе її увагу. В основі всіх фантастичних пояснень життя природи лежить судження за аналогією. Спостерігаючи свої власні дії, людина бачить, що їм передують відповідні їм бажання, або,— щоб ужити вислів ближчий до її способу думок,— що ці дії *викликаються* цими бажаннями. Тому вона думає, що і явища природи, які її вразили, були викликані чиєюсь волею. Уявні істоти, волею яких викликаються вражаючі її явища природи, залишаються неприступними для її зовнішніх чуттів. Тому вона вва-

* *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 270.— *Ред.*
** Там же.— *Ред.*

жає їх подібними до людської душі, яка, як ми вже знаємо, нематеріальна в указаному вище розумінні. І ця думка про те, що явища природи викликаються волею істот, неприступних для її зовнішніх чуттів або приступних для них лише найменшою мірою, розвивається і зміцнюється під впливом її мисливського способу життя. Це може здатися парадоксом, але це справді так: полювання як джерело існування настроює людину на спіритуалізм.

Енгельс говорить у своїй книзі «Про походження сім'ї, приватної власності і держави», що племена, які живуть виключно полюванням, «фігурують» тільки в книгах, тому що полювання є надто ненадійним джерелом існування *. Це абсолютно правильно. Так звані нижчі мисливські племена харчуються не тільки м'ясом убитих на полюванні тварин, але також, не кажучи вже про риби та молюски, рослинним корінням та бульбами. І при всьому тому сучасна етнологія все більше і більше переконує нас, що мисливство визначає собою весь спосіб думок «дикої» людини. Її світогляд і навіть її естетичні смаки є світоглядом і смаками звіролова. У своєму етюді про мистецтво [9] (див. мій збірник «За двадцять років») [10] я, висловивши той же погляд на світогляд і смаки «дикуна», послався на фон ден Штейнена, який так добре вивчив побут і звичаї бразільських індійців. Тепер я повторю це посилання.

«Ми тільки тоді зрозуміємо цих людей,— говорить він,— коли станемо розглядати їх як створіння мисливського побуту. Найважливіша частина всього їхнього досвіду пов'язана з тваринним світом, і на основі цього досвіду склався їхній світогляд. Відповідно до цього і їхні художні мотиви з гнітючою одноманітністю запозичуються з світу тварин. *Можна сказати, що все їхнє дивовижно багате мистецтво корениться в мисливському житті»* **. І *в тому ж житті корениться їхня міфологія.* «Ми повинні,— говорить тільки що цитований мною фон ден Штейнен, продовжуючи характеризувати психологію бразільських індійців,— *зовсім стерти в своїх думках всяку межу між людиною і твариною. Звичайно, у*

* Див. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 28.— *Ред.*

** Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin, 1894, S. 201. (Серед первісних народів Центральної Бразилії. Берлін, 1894, с. 201). Пор. *Фробеніус.* Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar, 1898 (Світогляд первісних народів, Веймар, 1898).

тварини немає лука зі стрілами і палиць для вибивання зерен маїсу, але до цього й зводиться в очах індійця головна відмінність між ним і твариною» *. Але якщо немає межі між людиною і твариною і якщо людина має душу, то, очевидно, повинна мати її й тварина. Таким чином, коли «дикун», міркуючи про явища природи, судить за аналогією, то він судить не тільки за аналогією з самим собою, але за аналогією зі всім тваринним світом.

Подібно до людини, тварини помирають. Їхня смерть, так само як і смерть людей, пояснюється тим, що їх душі залишають їх тіло. Цим ще більше розширюється сфера анімістичних уявлень. Мало-помалу,— але всупереч п. Богданову,— задовго до того, як виникає авторитарна організація виробництва,— весь світ виявляється населеним духами, і кожне явище природи, яке привертає до себе увагу первісної людини, одержує своє «духовне» пояснення. Щоб зрозуміти, як виник анімізм, немає жодної потреби апелювати до авторитарної організації виробництва, яка зовсім не існує на першій стадії суспільного розвитку.

Що авторитарна організація,— і не тільки виробництва, *але й усього суспільного побуту*,— раз виникнувши, починає справляти великий вплив на релігійні уявлення, це цілком безперечно. Це лише частковий випадок того загального правила, згідно з яким у суспільстві, поділеному на класи, розвиток ідеологій відбувається під найсильнішим впливом міжкласових відносин. Мені вже не раз доводилося посилатись на це правило, говорячи про мистецтво. Але це правило, як і всяке інше, можна зрозуміти правильно, а можна також витлумачити в карикатурному розумінні. Пан Богданов, на жаль, віддав перевагу карикатурному тлумаченню, внаслідок чого і приписав авторитарним відносинам вирішальну роль навіть у такому суспільстві, в якому вони зовсім не існують.

Тепер ми можемо залишити п. Богданова і повернутись до Тейлора.

* Цит. тв., с. 351.

IV

Тейлор говорить: «Стародавня анімістична теорія життя, що розглядає відправлення його як дію душі, пояснює багато фізичних і розумових станів теорією відлітання всієї душі або деяких духів, що її складають. Ця теорія має дуже широке і тверде положення в біології диких» *. Далі Тейлор наводить немало прикладів, що підтверджують цю його думку. Про людину, яка перебуває в непритомному стані, південні австралійці говорять, що вона без душі. Такої ж думки дотримуються і туземці Фіджі. Вони гадають, крім того, що коли покликати душу, що покинула тіло, то вона може повернутися. Трапляється тому, що хворий фіджієць, лежачи на землі, голосно кричить, закликаючи назад свою душу. Татарські раси північної Азії суворо дотримуються теорії відлітання душі при хворобі, і в буддистських племенах лами вживають урочисті заклинання для того, щоб повернути хворому душу, вкрадену в нього злим духом **. Таких прикладів багато в Тейлора, та, звичайно, і не тільки в Тейлора, і вони, без сумніву, дуже переконливі. Але приклад буддистських лам, які своїми заклинаннями примушують злого духа повернути душу, украдену ним у людини, викликає такі питання: виходить, є якась сила, що підкоряє собі духів? А якщо така сила існує, то чи не випливає звідси, що теорія анімізму навіть в уявленні дикунів пояснює собою далеко не всі явища природи?

На обидва ці питання доводиться дати ствердну відповідь. Так, первісна людина визнає існування такої сили, яка підкоряє своїй волі навіть духів. Так, анімістична теорія не все пояснює навіть у фізиці і біології первісної людини.

Чому ж це? Та просто тому, що анімізм,— як і взагалі спіритуалізм,— насправді не пояснює жодного явища природи.

Візьмімо один з наведених Тейлором прикладів.

Хворий фіджієць кличе назад свою душу. Він пояснює свою хворобу її відходом. Але поки він не одужав, його хвороба іде своїм ходом, і оскільки душа пішла, то ясно, що подальше протікання хвороби зумовлюється

* *Тейлор.* Цит. тв. [с. 269.— *Ред.*].

** Там же [с. 269—270.— *Ред.*].

дією якоїсь іншої сили, а не присутністю душі, якою пояснюється, очевидно, тільки нормальний стан організму.

Далі. Хворий фіджієць, який голосно кликав назад свою душу, помирає. Його душа не захотіла піти за його запрошенням, не повернулась у його тіло. Його труп починає розкладатись. Якщо смерть пояснюється тим, що душа пішла з тіла, то знову ясно, що процес розкладу трупа пояснюється якимись іншими причинами, а не дією відсутньої душі. Таких фактів можна вказати велику кількість. Їх беззаперечна наявність і відображається в свідомості первісної людини у вигляді переконання в тому, що є якась сила або якісь сили, здатні впливати навіть на волю духів. Внаслідок такого переконання буддистський лама і вдається до заклинань, які повинні, на його думку, примусити злого духа повернути назад украдену ним людську душу. Його заклинання належать до широкої сфери первісної магії.

Деякі новітні дослідники вважають магію нібито природознавством первісної людини. Вони бачать у ній зачаткове переконання в закономірності явищ природи. Так, Фрезер пише: «Її основне переконання є основа сучасної науки; вся система спирається на віру, звичайно сліпу, але тверду і реальну, у те, що в природі існує порядок і одноманітність» *. У цьому розумінні Фрезер вважає магію, разом з наукою, прямо протилежною релігії, яка грунтується на переконанні в тому, що одноманітний порядок природи може бути порушений богом або богами на прохання людей **. У цьому є велика доля правди. Магія протилежна релігії у тому розумінні, що релігійна людина пояснює явища природи волею суб'єкта (духа, бога), тоді як людина, яка звертається до допомоги магії, старається відкрити об'єктивну причину, що визначає собою цю волю. Указувана Фрезером протилежність між релігією, з одного боку, і магією і наукою — з другого, є протилежність між суб'єктивним і об'єктивним методом пояснення явищ. Ця протилежність, безсумнівно, виявляється вже в уявленнях дикунів. Але не слід забувати при цьому, що між наукою і магією є в найвищій мірі важлива відмінність. Наука

* *J. G. Frazer*. Le rameau d'or. Paris, 1903, t. I, p. 64. [*Фрезер Д*. Золотая ветвь, т. I. М., 1931, с. 63.— *Ред.*].

** Там же, с. 66.— *Ред.*

намагається відкрити причиновий зв'язок явищ там, де магія задовольняється простою асоціацією ідей, простим символізмом, який сам може грунтуватись лише на недостатньо ясному розрізненні між тим, що відбувається в голові людини, і тим, що робиться в дійсності. Приклад: щоб викликати дощ, червоношкірий американський чаклун ллє певним чином воду з даху своєї хатини *. Вигляд і шум води, що тече з даху, нагадує йому про дощ, і він переконаний, що цієї асоціації ідей достатньо для того, щоб викликати дощ. Якщо дощ справді піде після того, як вода буде розлита на даху, то червоношкірий чаклун пояснить це магічною дією своєї операції. Цього досить, щоб показати, яка незмірна відстань відділяє магію від науки.

Магія робить ту саму помилку, яка високою мірою властива сучасному емпіріомонізму. Вона змішує об'єктивні явища з суб'єктивними. І саме тому, що вона змішує їх, властивий їй хід ідей не усуває ходу ідей, властивого анімізму. Магія доповнюється анімізмом; анімізм доповнюється магією. Це ми на кожному кроці бачимо абсолютно у всіх релігіях.

Магічні дії є складовою частиною всякого культу. Але нам поки ще рано говорити про культ, нам попередньо треба вияснити собі деякі інші сторони первісного світогляду.

V

Ми бачили, що анімізм за самою природою своєю не здатний дати скільки-небудь задовільне пояснення явищ і що навіть дикун, який твердо дотримується анімізму, далеко не завжди вдається до анімістичних пояснень. Тепер нам час запитати себе: якого ж, *однак*, *вигляду* набувають ці пояснення там, де люди задовольняються ними?

Людина переконана, що дане явище є дія якогось духа. Але яким же чином може вона уявити собі той процес, за допомогою якого даний дух викликав дане явище? Само собою зрозуміло, що цей *процес неодмінно нагадуватиме собою той чи інший з тих процесів*, за

* *D. G. Brinton*. Religions of primitive peoples. New-York — London, 1899, p. 173—174. (*Брінтон Д*. Релігія первісних народів. Нью-Йорк — Лондон, 1899, с. 173—174).

допомогою яких сама людина викликає бажані для неї явища.

Ось яскравий приклад. Деякі полінезійці на питання, звідки взявся світ, відповідають: одного разу бог витяг на гачку світ замість риби. Первісний рибалка уявляє собі дії бога за образом своїх власних дій, і так робить не один рибалка. Але дії «дикуна» уміщені в дуже вузькі межі надто низьким рівнем його техніки. Біблія говорить: «І створив господь бог людину з пороху земного, і вдунув в обличчя дихання життя, і стала людина душею живою» *. А коли Адам согрішив, бог звістив йому: «Порох ти і в порох повернешся» **. Переконання в тому, що людина була зроблена богом з «пороху», тобто, точніше, з «землі», тобто, ще точніше, з глини, дуже поширене в середовищі первісних племен. Але це дуже поширене переконання передбачає певний стан техніки, а саме — знання людьми гончарного ремесла. А це знання здобувається первісною людиною далеко не відразу. Цейлонські веддахи досі не мають його ***.

Тому їм не могло б прийти в голову, що людина була зроблена богом з «землі», подібно до того, як горщик робиться гончарем із глини. Характер первісної космогонії взагалі визначається характером первісної техніки.

Треба зауважити, однак,— і це надзвичайно важливо для вияснення причинової залежності мислення від буття,— що в первісній міфології рідко говориться про створення світу і людини. Дикун «творить» порівняно мало; його виробництво обмежується, головним чином, тим, що він з більшою чи меншою затратою праці добуває, присвоює собі те, що створюється природою без його творчих зусиль: чоловік ловить риб і вбиває тварин, тоді як жінка викопує коріння і бульби диких рослин. «Дикун» не створює тих тварин, ловля яких підтримує його існування; але його існування залежить від того, наскільки він знає звички цих тварин, наскільки йому відомі ті місця, де вони водяться, і т. д. Ось чому основним питанням, на яке відповідає його міфологія, є питання не про те, *хто створив* людину і тварин, а про те, *звідки вони прийшли*. Раз вигадана відповідь на це

* Буття, гл. 2, с. 7.

** Буття, гл. 3, с. 19.

*** «Töpferei ist den Weddas unbekannt». *Paul Sarasin*. Los. cit., S. 129 («Гончарне ремесло веддахам незнайоме». *Пауль Саразен*. Цит. тв., с. 129).

корінне питання, первісна людина задоволена, і її допитливість не висуває перед нею нових питань. Для того щоб вона висунула їх, їй потрібно попередньо зробити нові кроки в галузі технічного розвитку.

Для прикладу вкажу на такий міф австралійців племені Дайєрі. «Спочатку земля відкрилась посеред озера Перегунді, і з тріщини вийшла одна тварина за другою: Кеуєльке — ворон; Кетере — рід папуги; Уєрукеті-Ему — австралійський страус і т. д. Вони ще не були цілком сформовані, і в них бракувало членів і органів чуття, тому вони лягли на дюнах, що оточували озеро. Через те, що вони лежали, простягнувшись на піску, їхні сили зросли під дією сонця, і вони стали капа (тобто досконалими людьми) і, ставши такими, розійшлися по всіх напрямках» *. Ось і все. Тут, як бачите, бог зовсім нічого не робить: земля сама відкривається, і з неї виходять істоти, правда, не зовсім ще сформовані, але самі собою формуються під благотворною дією сонця. Сучасний християнин сказав би, що така теорія могла бути вигадана тільки атеїстом і вона, справді, повинна бути віднесена до числа тих теорій, які намагаються пояснити еволюцію тварин, не вдаючись до «гіпотези бога».

Це теж може видатись парадоксом, але й це безперечно так: первісний мисливець — еволюціоніст переважно. У всіх відомих нам, справді первісних, міфах говориться не про створення людини і тварини, а про їх розвиток. Ось кілька прикладів. Щоб покінчити з Австралією, на яку я щойно посилався, я вкажу на те, як, за розповідями австралійців племені Наррінайєрі, виникли деякі риби. Жили-були два мисливці: Неррендір і Нипілл. Вони разом ловили рибу в одному озері. Нипілл спіймав величезну рибу, а його товариш розрізав її на шматки і кинув ці шматки в воду. З кожного шматка виникла окрема порода риб. Деякі інші породи риб мають інше походження: вони виникли з плоских каменів, які були кинуті в воду одним із згаданих вище двох мисливців **. Це дуже далеке від християнської космогонії, але це недалеке від того грецького міфа, згідно з яким люди виникли з каменів.

* *Van-Геппер.* Цит. тв., с. 28.
** Там же, с. 7.

Якщо з евкаліптових лісів Австралії ми перенесемось у піщані пустелі Південної Африки, то ми знайдемо там, очевидно, дуже стародавній міф бушменів, який відкриває нам, що люди і тварини вийшли з печери або з тріщини в земній поверхні десь на півночі, де, як запевняють знаючі люди, досі видні сліди, залишені першими людьми і першими тваринами. Цей міф повідомлений місіонером Маффатом, який вважає його абсолютно безглуздим. Але той же Маффат признається, що бушмени, в свою чергу, вважали безглуздою його розповідь про створення світу: ви, говорили вони, не були в раю і не можете знати, що там відбулося, а ми можемо знайти залишені на піску сліди першої людини *. Історія умовчує про те, наскільки переконливо заперечив поважний християнин цей, не позбавлений дотепності, доказ.

Недалеко від бушменів живе,— можливо, тепер правильніше було б сказати: жило — плем'я Овагереро, з яким німці недавно вели таку нелюдяно-знищувальну війну. Овагереро значно розвинутіші за бушменів; це не мисливці, а типові скотарі. За їх розповідями, перша людина і перша жінка вийшли з дерева Омумбо-Ромбонга. З того ж дерева вийшла велика рогата худоба, тоді як дрібна рогата худоба вийшла з однієї плоскої скелі **. Деякі зулуси думають, що люди вийшли з очерету, а на думку інших, вони вийшли з-під землі ***.

У Новій Мексіці індійці племені Навахо розповідають, що всі американці жили спочатку в печері, а потім прорили діру і вийшли назовні. Разом з ними вийшли і всі тварини ****.

У цих останніх міфах ішлося, правда, не про еволюцію живих істот, але про їх появу в готовому вигляді. Однак це нітрохи не суперечить сказаному мною. У цьому разі для мене головна справа не в тому, чи з'явились живі істоти в результаті процесу розвитку, чи завжди існували в теперішньому вигляді. Вона полягає в тому, чи були ці істоти створені тим чи іншим духом. І ми бачимо, що жоден з наведених мною міфів не говорить про їх створення. Мало того, Еренрейх, який досконало вивчив індійців Південної Америки, говорить,

* *A. Lang*. Mythes etc., p. 161—162 (*Ленг Е*. Міфи і т. д., с. 161—162).

** Там же, с. 162.

*** Там же, с. 164—165.

**** Там же, с. 170.

що там, де люди і тварини вважаються такими, що вийшли з землі, ніхто вже не питає, звідки ж вони там узялися *. В іншому місці той же автор зауважує, що там, де міфи виводять людей з-під землі, нічого не згадується про їх створення. Втім, він сам дещо обмежує це зауваження. За його словами, туземці Південної Америки впевнені, що люди завжди існували, але тільки їх було дуже мало і тому все-таки стало потрібним згодом створювати нових людей **. Це, безсумнівно, уже перехід від старої міфології до нової, що відображає в собі успіхи техніки і відповідне їм збільшення творчої діяльності людини в процесі добування нею собі засобів для життя. Той же Еренрейх наводить приклад, що якнайкраще виявляє тісний зв'язок міфології з першими, непевними кроками техніки. Ми дізнаємося від нього, що, згідно з міфом, що панував у племені Гварайо, людина була створена з глини, але що створити її таким чином пощастило лише після деяких невдалих спроб ***.

Отже, міф про створення людини виникає не відразу. Він передбачає деякі, з нашої нинішньої точки зору, невисокі, але насправді надзвичайно важливі успіхи техніки. І чим більше удосконалюється техніка, чим більше зростають продуктивні сили людини, тим більше зміцнюється міф про створення світу богом ****. Так продовжується доти, доки діалектика людського розвитку не піднімає владу людини над природою на таку висоту, на якій «гіпотеза бога», який створює світ, виявляється непотрібною. Тоді людина залишає цю гіпотезу,— подібно до того, як австралієць, який досяг повноліття, залишає гіпотезу духа, що карає дітей за пустощі,— і повертається на точку зору еволюції, що характеризує собою один з перших етапів розвитку його думки. Але тепер

* *P. Ehrenreich.* Die Mythen und Legenden etc., *p.* 33.

** Там же, с. 55.

*** Там же.

**** В одній з місцевостей Стародавнього Єгипту бог Хнум зображувався у вигляді гончаря, який ліпить яйце. Це було те перше початкове яйце, з якого розвинувся весь світ. Це — еклектичний міф, що поєднував у собі первісну еволюційну теорію з ученням про створення світу богом. У Мемфісі розповідали, що бог Фта побудував світ, як муляр споруджує будинок. В Саїсі вірили, що світ був зітканий однією богинею і т. д. (*P.-D. Chantepie de la Saussaye.* Manuel d'histoire des religions. Paris, 1909, *p.* 122. [*Шантепи де ла Сосей П.-Д.* Иллюстрированная история религий, т. I, СПб., 1873, с. 182.— *Ред.*].

він обґрунтовує цю гіпотезу за допомогою всього того величезного запасу знань, який набувається ним у процесі свого власного розвитку. В цьому разі остання фаза схожа на першу, тільки вона незмірно багатша змістом.

VI

Первісна людина вважає себе дуже близькою до тварин. З огляду на це стає зрозумілою та дивна, на перший погляд, обставина, що дикі племена вважають себе зв'язаними з ними *узами кровної спорідненості.*

Тотемізм характеризується вірою в існування спорідненості між даним кровним союзом людей і даним видом тварин. Кажучи це, я маю на увазі так званий *тваринний* тотемізм. Крім нього є *рослинний* тотемізм, що характеризується вірою в існування взаємного зв'язку між людьми і *рослинами.* Я не буду багато говорити тут про нього, бо його природа буде достатньо ясна для всякого, хто складе собі правильне уявлення про тваринний тотемізм. Притому ж є всі підстави думати, що рослинний тотемізм виник значно пізніше, на основі уявлень, зв'язаних з тваринним тотемізмом *.

Для наочності візьмемо приклад. Припустимо, що даний клан вважає своїм тотемом черепаху. В такому разі він переконаний, що черепаха перебуває з ним у кровній спорідненості, внаслідок чого вона не тільки не стане шкодити йому, але, навпаки, виявлятиме його членам всіляке заступництво. З свого боку, члени цього клану не повинні шкодити черепасі. Її вбивство вважається гріхом, і якщо хто-небудь з них випадково знайде мертву черепаху, то він зобов'язаний буде поховати її з тими обрядами, яких додержуються при похоронах членів його клану **. А якщо б крайня нужда,— скажімо:

* Пор. *Frank Byron Jevons.* An introduction to the History of religion. Third edition. London, p. 115. (*Френк Байрон Джевонс.* Вступ до історії релігії, 3-е вид. Лондон, с. 115).

** Подібно до цього греки не вважали дозволеним їсти омара. На одному з островів Егейського моря був звичай оплакувати випадково знайдених мертвих омарів і урочисто ховати їх. Деякі вчені гадають, що в Аттіці таким же привілеєм користувався вовк (*Fraser.* Le totemisme. Paris, 1898, p. 23 [*Фрезер.* Тотемізм. Париж, 1898, с. 23]). З того часу, як вийшла ця книга, Фрезер змінив свій погляд на *походження* тотемізму, але зроблена ним *характеристика* його досі лишається найбільш повною. Втім, про тотемізм див. також у *Вундта,* цит. тв., т. II, ч. 2, с. 238 і наст.[11]

голод,— змусила його вбити черепаху, то він повинен був би урочисто вибачитись перед нею за таку явну неповагу. Коли нестаток у їжі примушує червоношкірого, який вважає своїм тотемом ведмедя, убити цього звіра, то він не тільки вибачається перед ним за це, але й запрошує його поїсти свого власного м'яса на бенкеті, яким супроводжується щасливе полювання на нього *. Я не знаю, чи завжди лагіднішає ведмідь, зважаючи на таку надзвичайну люб'язність, але факт той, що тварина-тотем уміє жорстоко мстити своїм родичам-людям за своє вбивство. Так, туземці о-ва Самоа, які вважають своїм тотемом черепаху, запевняють, що якщо хто-небудь дозволить собі поїсти її м'яса, то неодмінно захворіє. Вони додають, що не раз самі чули, як хтось, хто перебував у тілі такого хворого, говорив: «він мене з'їв, за це я його вбиваю» **. Очевидно, що це говорив дух з'їденої черепахи. Та зате, якщо люди уміють поважати свій тотем, він ставиться до них дуже прихильно. Так, у Сенегамбії негри клану скорпіона ніколи не бувають укушені цими тваринами, що відзначаються особливою отруйністю в тій місцевості ***. Але цього мало. У тій же Сенегамбії члени клану змії мають завидну здатність одним своїм доторком зцілювати людей, укушених змією ****. В Австралії тварина-тотем,— наприклад, кенгуру,— сповіщає своїх родичів-людей про наближення ворога. Австралійське ж плем'я Кернаї, тотемом якого служить ворона, узнає по її карканню своє майбутнє *****. На о-ві Самоа туземці клану сови, відправляючись на полювання, спостерігали політ цього птаха: якщо він летів у напрямку до ворога, це означало, що слід нападати на нього; якщо ж він віддалявся в зворотному напрямку, то з цього робили висновок, що треба відступати, і т. д. Декотрі з них мали тому ручних сов, до послуг яких і звертались у разі воєнних дій ******.

Інколи тварина-тотем робить послуги, так би мовити метеорологічного характеру. Під час туману червоношкірі з клану черепахи племені Омага (у Північній Амери-

* *Frazer*. Там же.
** Там же, с. 26.
*** Там же, с. 30.
**** Там же, с. 33.
***** Там же, с. 34. Втім, в Австралії невживане американське слово *«тотем»*. Там уживають слово *«кобонг»*.
****** Там же, с. 35.

ці) малюють на піску черепаху з головою, поверненою на південь, і кладуть на цей малюнок трохи тютюну. Вони сподіваються розігнати таким чином туман *.

Не вдаючись у подальші подробиці відносно тотемізму, додам ще ось що. Коли даний клан підрозділяється на дві частини, тоді і його тотем набуває часткового характеру. Так з'явились, наприклад, клани сірих вовків і жовтих вовків у ірокезів, великих черепах і малих черепах у них же і т. д.**. А коли два клани зливаються між собою, тоді їхній спільний тотем є чимось на зразок грецької химери: його уявляють таким, що складається з двох тварин ***.

Первісна людина не тільки припускає можливість спорідненості між нею і даним тваринним видом, але часто-густо веде від цього виду свій родовід і вважає себе зобов'язаною йому всіма своїми небагатими культурними надбаннями. І це знову нітрохи не дивує сучасних етнологів. Не раз цитований мною фон ден Штейнен говорить: «Справді, індієць зобов'язаний тваринам найважливішою частиною своєї культури... Їхні зуби, кістки, черепашки є його знаряддям праці, без яких він не міг би виробляти ні своєї зброї, ні свого начиння. І кожній дитині відомо, що тварини, полювання на яких є необхідною попередньою умовою такого вироблення, досі приносять усі ці найнеобхідніші речі» ****. Те саме узнаємо ми від Еренрейха: «Тварини дають людині знаряддя праці і культурні рослини, і їхні міфи розповідають, як людина одержала ці блага від своїх тварин-побратимів» *****. У Північній Америці вся міфологія племені тлінкітів обертається, за цілком правильним висловленням А. Краузе, навколо Ела, ворона, що відіграє роль творця світу і благодійника людства ******. Міфологія бушменів, які безсумнівно належать до числа найнижчих мисливців, характеризується, як говорить Е. Ленг, тим, що тварини відіграють у ній майже виняткову роль, причому особливо відзначається якийсь Кагн (чи І-Ка-

* Там же, с. 36.

** Там же, с. 89.

*** Там же, с. 92.

**** *Von den Steinen* (Фон ден Штейнен). Там же, с. 354.

***** *Еренрейх*. Назв. тв., с. 28.

****** *D-r Krauze A.* Die Tlinkit-Indianer. Jena, 1885, S. 253, 266—367 (Д-р *Краузе А.* Індійці племені тлінкіт. Іена, 1885, с. 253, 266—367).

джен), який є не хто інший, як сарана *. У міфології туземних племен Австралії тварини теж займають перше місце, причому цікаво буде зауважити, що деякі з них відіграють роль Прометея, намагаючись принести людям вогонь **. Правда, в австралійській міфології інші тварини намагаються сховати від людей вживання вогню. Але це, звичайно, не змінює справи. І все це якнайясніше показує нам, що в світогляді дикуна, справді, немає меж між ним і твариною, і все це робить зрозумілим для нас той факт, що з самого початку людина уявляє своїх богів у вигляді тварин. Грецький філософ Ксенофан помилявся, кажучи, що людина завжди творить свого бога за своїм образом і подобою. Ні, спочатку вона творить його за образом і подобою тварини. Людиноподібні боги виникають лише згодом як результат нових успіхів людини в справі розвитку своїх продуктивних сил. Але й згодом у релігійних уявленнях людей довго зберігаються глибокі сліди зооморфізму. Досить нагадати про поклоніння тваринам у Стародавньому Єгипті і про те, що статуї, що зображали єгипетських богів, дуже часто мали звірині голови.

VII

Однак що ж таке бог? Нам відомо, що первісна людина вірить в існування численних духів. Але не всякий дух є бог. Дуже довго вірили,— а багато вірять і досі,— в існування диявола. Однак диявол — не бог. У чому ж полягають відмітні риси цього останнього поняття?

За визначенням Пейна, бог є «приязний» (до людини.— *Г. П.*) дух, який втілюється в певному матеріальному предметі, що звичайно служить йому зображенням (ідолом.— *Г. П.*) і якому люди приносять в жертву їжу, пиття і т. д. в надії одержати від нього за це допомогу в своїх житейських справах ***.

* *Lang A.* Mythes, cultes et religion. Paris, 1896, p. 332. (*Ленг Е.* Міфи, культи і релігія. Париж, 1896, с. 332).

** Вкажу, наприклад, на роль сокола в міфології одного з племен Вікторії. *Arnold van-Gеnnep.* Mythes et legendes d'Australie. Paris, p. 83 (*Арнольд ван Женнеп.* Міфи і легенди Австралії. Париж, с. 83).

*** Цит. в *Ендр'ю Ленга.* The Making of religion. London, 1900, p. 161. (Створення релігії, Лондон, 1900, с. 161).

Це визначення повинне вважатися правильним стосовно дуже довгого культурного періоду. Але воно не зовсім правильне стосовно перших кроків людини.

Поки людина уявляє собі свого бога у вигляді звіра, вона вважає його втіленим не в якому-небудь неживому предметі, а саме в даній тваринній породі. Тварини, які служать тотемами, повинні бути визнані найпершими богами, яким тільки поклонялось людство.

Крім того, дане Пейном визначення передбачає такий ступінь індивідуалізації богів, який досягається знову-таки далеко не відразу. В епоху тотемізму богом служить не індивідуум і не більш чи менш численна група індивідуумів, а цілий тваринний вид або ціла тваринна різновидність: ведмідь, черепаха, вовк, крокодил, сова, орел, рак, скорпіон і т. д. Людська особистість ще зовсім не виділяється з кровного союзу, і відповідно до цього ще зовсім не починається процес індивідуалізації богів. У цей перший період ми зустрічаємося з тим незвичайним явищем, що бог,— точніше: божественний клан,— не турбується про людську мораль, як це робить, наприклад, бог християнський, єврейський, магометанський і т. п. Первісний божественний клан карає людей тільки за їхні гріхи стосовно його самого. Ми знаємо, що якщо тубілець о-ва Самоа з'їсть свій тотем-черепаху, то він карається за це хворобою і смертю. Але і тут спочатку накладається кара не на окрему особу, а на весь його кровний союз: кровна помста є основним правилом первісної Феміди. Зауважу, між іншим, що саме через це первісна людина зовсім не може бути схильна до того, що ми тепер називаємо свободою віросповідання: бог карає її за гріхи її родичів,— іноді, як це робив Ієгова, до четвертого коліна,— через це найпростіша розсудливість вимагає від неї, щоб вона уважно стежила за тим, як поводять себе ці останні стосовно бога. Буття визначає собою свідомість.

На грунті такої психології виростають, наприклад, такі факти.

Спенсер і Джілен повідомляють, що деякі тубільці центральної Австралії виховують своїх дітей, як сказали б ми тепер, «у страху божому», тобто запевняють їх, що за певні погані вчинки вони будуть покарані деякими духами. А коли молоді люди досягають повноліття і стають повноправними членами племені, тоді вони дізнаються від старих, які проробляють над ними певні

обряди на знак визнання їхнього повноліття, що духів, які вимагають від них певної поведінки, зовсім немає, а карати їх за погані вчинки буде саме плем'я. І цілком те ж саме повідомляє У. С. Берклей про деяких вогнеземельців. Вони запевняють своїх дітей, що їх за пустощі покарає дух лісу (очевидно, який відповідає нашому лісовикові) або дух гір, або дух хмар і т. п. І для того, щоб остаточно переконати їх в існуванні цих духовних педагогів, вони, так би мовити, вбираються духами, обвішуючи себе гілками, вимазуючись білою фарбою,— словом, надаючи собі страшного для дитини вигляду. Але коли діти (тобто, власне, хлопчики) досягають чотирнадцятирічного віку і визнаються повнолітніми, то старі, виклавши їм цілий кодекс моральності, признаються, що роль страшних духів-педагогів грали їхні ж одноплемінники, а для більшої переконливості вони повідомляють їм, як здійснюється процес переодягання у таких духів. Будучи посвячені в цю важливу таємницю, вони зобов'язуються свято берегти її від дітей і жінок. Тому, хто порушить цю таємницю, загрожує смертна кара *.

Австралійці і вогнеземельці належать до числа найнижчих між відомими тепер дикими племенами. Вони аж ніяк не сумніваються в існуванні духів, але вони думають, що тільки дитина може вірити, ніби духи цікавляться людською мораллю. На цій стадії суспільного розвитку мораль існує незалежно від анімістичних уявлень. Згодом вона міцно зростається з ними. Ми швидко побачимо, якими суспільними причинами викликається це цікаве психологічне явище. Тепер же ми повинні зупинитися на деяких цікавих пережитках тотемізму.

Незважаючи на загальнопоширену заборону убивати тварину, що служить тотемом, існує звичай їсти цю тварину, дотримуючись при цьому певних релігійних обрядів. Це, з першого погляду, парадоксальне явище пояснюється тим, що клан, який вважав себе зв'язаним узами тісної спорідненості з даною твариною, сподівався і вважав за потрібне закріпити цей зв'язок, урочисто

* Див.: *J. G. Frazer.* The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines.— «The Fortnightly Review», July 1905, p. 166—167. (*Фрезер Дж. Зачатки релігій і тотемізм у австралійських туземців.— «Двотижневий огляд», липень 1905, с. 166—167*).

з'їдаючи м'ясо цієї тварини. Здійснене за таким мотивом убивство священної тварини вважалось не гріхом, а, навпаки, справою благочестя. Первісна релігія, що забороняла людям убивати свого бога, вимагала від них, однак, щоб вони їли його час від часу. На вищих ступенях релігійного розвитку цей звичай замінився звичаєм приносити богу людські жертви. Так, жителі стародавньої Аркадії час від часу приносили Зевесу людську жертву і вважали себе тоді оберненими у вовків, чому й називали один одного вовками (lykoi), а свого Зевеса — вовкоподібним (Zeus lykaios) *. Тут ясно, що людська жертва замінила собою колишнє періодичне поїдання м'яса вовка, який служив тотемом.

Аркадські люди-«вовки», які урочисто їли колись вовче м'ясо, стали потім їсти м'ясо людини. Людину цю приносили в жертву Зевесу. Але Зевес уявлявся при цьому вовкоподібним (lykaios). Ця його вовкоподібність показує, що він зайняв місце старого бога — вовка, виріс із вовка завдяки довгому процесу суспільного розвитку. Якщо людина вірила в існування кровного зв'язку між нею і твариною, то недивно, що бог її, зробившись людиноподібним, не втратив ще спогаду про своїх старих родичів-тварин. Коли твариноподібне (зооморфічне) уявлення про бога поступається місцем людиноподібному (антропоморфічному) уявленню про нього, тоді тварина, що була раніше тотемом, стає так званим атрибутом. Відомо, наприклад, що у стародавніх греків орел був атрибутом Зевеса, сова — атрибутом Мінерви і т. д.

VIII

Чому ж розклався тотемізм? Внаслідок змін матеріальних умов людського життя.

Зміна матеріальних умов життя полягає насамперед у тому, що зростають продуктивні сили первісної людини, тобто, іншими словами, в тому, що збільшується її влада над природою. А збільшення її влади над природою змінює її ставлення до неї. Маркс сказав, що, впливаючи на зовнішню природу, людина змінює свою власну природу. До цього треба додати, що, змінюючи свою власну природу, людина змінює, між іншим, і свої уявлення про навколишній світ. Але коли змінюються її

* *S. Reinach.* Cultes, mythes et réligions, t. I. Paris, 1905, p. 16. (*Рейнак С.* Культи, міфи і релігії. т. I. Париж, 1905, с. 16).

уявлення про навколишній світ, то природно, що відбувається більш або менш докорінна зміна і в її релігійних уявленнях. Був, як ми вже знаємо, час, коли людина не тільки не протиставляла себе тваринам, але, навпаки, в дуже багатьох випадках схильна була визнавати їх перевагу над нею. Це був час виникнення тотемізму. Потім поступово наступив інший час, коли людина стала усвідомлювати свою перевагу над тваринами і протиставляти себе їм. Тоді тотемізм необхідно повинен був зникнути. Свого крайнього ступеня протиставлення людини тваринному світові досягло в християнській релігії *, але почалося воно, звичайно, набагато раніше. Щоб пояснити читачеві його виникнення, я пошлюся на п. Богданова (suum cuique!) **. Його теорія «авторитарної організації» первісного виробництва карикатурна. Але та думка, карикатуру якої дав нам п. Богданов, абсолютно правильна: при наявності «авторитарних відносин» розпорядник дивиться згори вниз на свого підлеглого; тому він не прагне уподібнювати себе до підлеглого, а намагається протипоставити себе йому. Нам залишається, виходить, тільки припустити наявність «авторитарних» відносин людини до тварини, щоб зрозуміти психологічну підкладку протиставлення, що нас тут цікавить. Такі відносини і справді наявні там, де людина, приручивши тварину, користується нею як засобом для задоволення своїх потреб. Тому ми можемо сказати, що експлуатація тварини людиною зумовлює собою те, що людина стає схильною протиставляти себе тварині. Схильність ця проявляється далеко не відразу. Багато пастуших племен,— скажімо, африканські племена Батока у верхів'ях ріки Замбезі,— звичайно експлуатують своїх биків і корів, але в той же час вони, за висловом Швейнфурта, майже обожнюють їх, убиваючи тільки в крайньому випадку,

* В іншому місці,— див. статтю «Про мистецтво» в збірнику «За двадцять років»,— я говорив, що це протиставлення відбилося також на естетичних смаках людей. Я посилався там на думку Лотце, слова якого небезкорисно буде, почасти, повторити тут: „In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Tiere unterscheiden“ (*Lotze.* Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München, 1868, S. 568). («У цій ідеалізації природи скульптура підкорялась вказівкам самої природи: вона переоцінювала, головним чином, ознаки відмінності людей від тварин».— *Лотце.* Історія естетики у Німеччині. Мюнхен, 1868, с. 568).

** Кожному своє! — *Ред.*

7 1—808

і користуються тільки їхнім молоком *. Людина племені Батока не проти зробити себе схожою на корову, внаслідок чого вириває собі верхні різці. Тут іще далеко до протиставлення **. Але коли людина запрягає вола в плуг чи коня у воза, то в неї важко вже передбачити велику схильність до уподібнення себе до тварини ***. Хлібороб любить свою домашню худобу і гордиться її добрим станом. Він готовий віддати її під заступництво особливого бога. Відомо, що в нас у деяких місцевостях Флор і Лавр вважаються захисниками домашньої худоби, через що їм служать особливі молебні, які відбуваються під відкритим небом і на які селяни, молячись, зганяють з усіх сторін худобу. Г. І. Успенський говорить в одному з своїх нарисів, що слово «Саваоф» вимовляється селянами як «Самоов» і означає «найовечішого» бога, тобто найнадійнішого захисника овець. Але само собою зрозуміло, що і цей «найовечіший» бог не мав в уявленні співбесідників Успенського баранячого вигляду. Хліборобський побут мало сприяє зооморфізму релігійних уявлень. Правда, релігія завжди дуже консервативна; вона завжди дуже вперто тримається за старе. Але ста-

* *Швейнфурт*. Au coeur de l'Afrique. Paris, 1875, t. I, p. 148. (У серці Африки. Париж, 1875, т. I, с. 148).

** Первісна релігія персів, тобто їхня релігія в епоху, що передувала Зороастру, була релігією пастушого народу. Корова і собака вважалися священними і навіть божественними. Вони відігравали велику роль у староперській міфології і космогонії і залишили свій слід навіть у мові. Вислів «я дав удосталь корму коровам» значило взагалі: «я повністю виконав свої обов'язки». Вислів «я придбав корову» значив: «я своєю гарною поведінкою заслужив блаженство на небі по смерті» і т. ін. Навряд чи можна знайти яскравіший приклад того, як свідомість людини визначається її буттям (пор. *Шантепи де ла Сосей*. Цит, тв., с. 445). [За виданням СПб., 1873, т. I, с. 135.— *Ред.*].

*** Від приручення тварини ще далеко до вживання її в роботу. І не так легко уявити собі, щоб людина, хоча б і «дикун», наважилася вживати в роботу свого кровного родича-бога. Але, по-перше, до думки про вживання в цю роботу ручного бога могли б прийти інші племена, які не вважали його своїм священним родичем. По-друге, в первісній релігії теж є свої «arrangements avec le bon Dieu» («угоди з господом богом»). Так, деякі туземні племена Нового Південного Уельсу самі не вбивають тварин, які служать їм тотемом, але доручають їх убивати стороннім і тоді вже не вважають гріхом їсти їхнє м'ясо. Плем'я Наррі-Найєрі дотримується іншого прийому в своїй релігійній казуїстиці: воно утримується від уживання в їжу свого тотема тільки в тому разі, коли має справу з схудлими його екземплярами, ситі ж його екземпляри з'їдаються ними без усякого сорому (*Frazer*. Цит. тв., с. 29).

рі уявлення, що виросли на грунті мисливського побуту, надто мало відповідають умовам хліборобської праці, а тому зникають з більшою чи меншою швидкістю. Стародавній Єгипет зберіг нам, у вигляді богів зі звіриними і пташиними головами, численні сліди, залишені процесом виростання богів-людей з богів-тварин.

Тепер я прошу читача знову пригадати знамениті слова: «якби бики мали релігію, то їхні боги були б биками». Ксенофан не допускав тієї думки, що людина теж може уявити собі свого бога у вигляді бика. Він дотримується в цьому разі уявлень, що виросли на грунті хліборобського побуту, який, досягши значного ступеня розвитку, передбачає існування «авторитарних» стосунків між людиною і биком. Але звідки ж беруться такі відносини? Як взагалі відбувається приручення тварин?

Сучасна етнологія ставить його в причиновий зв'язок з тотемізмом. Коли люди вважають себе зобов'язаними турбуватися про даний вид чи дану різновидність тварин, то, зрозуміло, вони приручають ті з них, які за своїм характером,— у різних тваринних порід, як відомо, різний характер,— здатні до приручення. Але від приручення тварин прямий, хоч і далекий шлях веде до їх експлуатації і, між іншим, до користування їх робочою силою. Що ж виходить?

Коли людина починає користуватися робочою силою тварин, вона тим самим і дуже значною мірою збільшує свої продуктивні сили. А зростання продуктивних сил дає поштовх розвитку суспільно-економічних відносин. Здається, начебто ми прийшли до висновку, що узгоджується з корінним положенням історичного матеріалізму. Це положення гласить: не буття визначається свідомістю, а свідомість — буттям. Але я наводжу факт, який нібито показує, що буття людей,— їх *економічне* буття, розвиток їх економічних відносин,— навпаки, визначається їхньою релігійною свідомістю. Тотемізм веде до приручення тварин; приручення тварин дає можливість експлуатувати робочу силу деяких з них, а початок такої експлуатації становить епоху в розвитку продуктивних сил суспільства, а отже, і його економічного ладу. Що сказати про це?

Років 10—15 тому деякі німецькі вчені говорили з цього приводу, що новітні успіхи етнології спростовують історичну теорію Маркса. Вкажу хоча б на Е. Гана з його книгою «Die Haustiere etc», що вийшла в 1896 р.[12]

Ган написав досить цінний твір, що містить у собі багато дорогоцінних фактичних даних; але він дуже погано зрозумів історичний матеріалізм: не краще, ніж «ревізіоністи», які з'явилися через кілька років і уявили, нібито теорія історичного матеріалізму не залишає жодного місця для впливу свідомості людей на їх суспільне буття. «Ревізіоністи» бачили в цьому «однобічність» історичної теорії Маркса—Енгельса [13]. І коли в творах або в листах Маркса або Енгельса їм зустрічалися місця, які показували, що цей докір в однобічності був зовсім безпідставний, вони говорили: ці місця стосуються найпізнішого періоду життя засновників наукового соціалізму, того періоду, коли вони самі помітили свою однобічність і постаралися її виправити. В іншому місці * я виявив, смію сказати, всю абсурдність цієї аргументації. Аналізом змісту Маніфесту, написаного Марксом і Енгельсом у перший період їх літературної діяльності, я показав, що їхній історичний матеріалізм завжди визнавав, що людська свідомість, яка виростає з даного суспільного буття, в свою чергу впливає на це буття, сприяючи цим його подальшому розвитку, що зумовлює нову зміну в сфері ідеології. Історичний матеріалізм не заперечує взаємодії між людською свідомістю і суспільним буттям. Він тільки говорить, що факт взаємодії між двома даними силами її не розв'язує питання про їх походження. І, переходячи до цього останнього питання, він встановлює причинову залежність даного змісту свідомості від даного виду буття.

Приручення тварин,— якщо воно справді стало наслідком тотемізму **,— може служити наочним поясненням цієї теорії. На даній економічній основі — первісний мисливський бог — виникає первісна форма релігійної свідомості: тотемізм. Ця форма релігійної свідомості викликає і зміцнює такі відносини між первісним мисливцем і деякими видами тварин, які зумовлюють досить значне зростання продуктивних сил мисливського суспільства. Зростання цих продуктивних сил змінює ставлення людини до природи і, головним чином, її уявлен-

* Див.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения, т. II, с. 488—489.— *Ред.*

** Я говорю: «якщо», тому що тут ми маємо справу з гіпотезою дуже дотепною, але все-таки такою, що залишається поки тільки гіпотезою. І в усякому разі дуже важко припустити, щоб тотемізм був єдиним джерелом приручення тварин.

ня про тваринний світ. Людина починає протиставляти себе тварині. Це дає дуже сильний поштовх антропоморфізації її уявлень про богів: тотемізм відживає свій вік. Буття викликає свідомість, яка впливає на нього і тим самим підготовляє свою власну подальшу зміну.

Якщо ви порівняєте так званий Новий Світ зі Старим, то ви побачите, що тотемізм виявився значно живучішим у першому, ніж у другому. Чому це? Тому що в Новому Світі — за винятком однієї лами — не було таких тварин, які, будучи приручені, могли б мати велике значення в економічному житті людини. Виходить, там не було однієї з найважливіших економічних умов зникнення тотемізму. Навпаки, такі умови були наявними в Старому Світі, і тому тотемізм швидше розклався там, очистивши місце для нових форм релігійної свідомості *.

Але, вказавши на цей, по-моєму, надзвичайно важливий факт, я виявив тільки один бік діалектичного процесу суспільного розвитку. Тепер треба поглянути на другий його бік.

IX

Льюїс Г. Морган у своїй відомій книзі «Ancient Society» зауважує, що релігійні торжества в Стародавньому Римі спочатку зв'язані були більше з родом (gens), ніж з сім'єю **. Це безперечно, і це пояснюється тим, що не сім'я передувала кровному родовому союзу, а, навпаки, кровний родовий союз передував сім'ї. Римська патріархальна сім'я виникла порівняно дуже пізно з розкладом родового побуту під впливом землеробства і рабства ***. Але коли виникла ця сім'я, з'явилися також сімейні боги (Dii manes) і сімейне богослужіння, в якому роль священика виконував глава сім'ї ****. Суспільне буття і тут визначило собою релігійну свідомість.

* Пор. *Frank Byron Jevons.* An Introduction etc., p. 182—188.

** *Морган Л.* Древнее общество. М., 1935, с. 166.— *Ред.*

*** Там же, с. 277.— *Ред.*

**** *Ф. Б. Джевонс* говорить: „It is still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community" (*Jevons.* An Introduction etc., p. 180). («Це ще дуже спірне питання, яка була первісна форма людського шлюбу, але в усякому разі сім'я, очевидно, була пізнішим установленням, ніж клан або община, яка б не була їх структура, а отже, і сімейні боги з'явилися пізніше, ніж боги общини»).

Боги патріархальної сім'ї були богами-предками. І оскільки члени такої сім'ї мали родинну прив'язаність до її глави, остільки ці почуття переносились на богів-предків. Так створювалася психологічна основа для того настрою, при якому людина вважає себе зобов'язаною любити бога, як діти люблять батька. Первісна людина не знала батька як даного індивідуума. Словом «батько» позначався в неї кожен член її кровного союзу, який досяг певного віку. Тому в неї не могло бути синівського обов'язку в нашому розумінні. Почуття цього роду заміювалося в неї усвідомленням солідарності з усім кровним союзом. Ми вже бачили, як ця свідомість розширилася до свідомості солідарності з божественною твариною-тотемом. Тепер ми бачимо інше. Еволюція настроїв зумовлюється еволюцією суспільних відносин.

Але розклад кровного союзу веде не тільки до утворення сім'ї. *Племінна* організація замінюється *державною*. Що таке держава?

Державу, як і релігію, визначали по-різному. Американський етнолог Пауель визначає її так: «Держава є політичне тіло, організована група людей з установленим урядом і певними законами» («The state is a body politic, an organized group of men with an established government and a body of determined law»). Я думаю, що це визначення слід би де в чому змінити і де в чому доповнити. Але тут я можу цілком задовольнитись ним.

Раз виник уряд, виникають певні відносини між правлячими і підлеглими. За правлячими визнається обов'язок турбуватися про добробут підлеглих; за підлеглими визнається обов'язок підкорятися правителям. Крім того, там, де існують певні закони, природно, існують також їх професійні охоронці: законодавці і судді. І всі ці відносини між людьми одержують своє фантастичне вираження в релігії. Боги стають небесними царями і небесними суддями. Якщо австралієць і вогнеземелець вважають гідним тільки дітей те вірування, за якими духи карають людей за погану поведінку, то тепер, з виникненням держави, це вірування стає дуже поширеним і досить тривким. Таким чином, анімістичні уявлення міцно зростаються з мораллю.

Первісна людина гадає, що після смерті її існування буде зовсім таким же, яким було за життя. А якщо вона

і допускає які-небудь відмінності в цьому разі, то вони не мають ніякого відношення до її моралі. Якщо вона гадає, що її кровний союз виник від черепахи, то вона буде дуже схильна гадати, що й сама вона по смерті зробиться черепахою. Для неї вислів «спочинути в бозі» означав би: «знову прийняти подобу звіра або риби, або птаха, або комахи і т. д.». Залишок цього вірування бачимо в ученні про переселення душ, дуже поширеному навіть у цивілізованих народів. Так, наприклад, Індія є класичною країною цього вчення. Але у цивілізованих народів віра в переселення душ тісно зростається з переконанням у тому, що людина одержує після своєї смерті відплату за свою поведінку.

«У книзі Ману,— говорить Тейлор,— встановлені закони, за якими душі, які мають добрі якості, набувають божественної природи, тоді як душі, які керуються тільки своїми пристрастями, набувають знову людської подоби; нарешті, душі, заглиблені в морок зла, знижуються до ступеня тварин. Таким чином, ряд переселень душі йде в нисхідному порядку від богів і святих через ряди вищих аскетів, брахманів, німф, царів і міністрів до акторів, п'яниць, птахів, танцівників, шахраїв, слонів, коней, судр, варварів, диких звірів, змій, червів, комах і неживих предметів. Хоча відношення між злочином в одному житті і карою в другому здебільшого темне, в кодексі спокутного мандрування душ можна, однак, побачити прагнення до відповідності відплати і наміру покарати грішника його ж власним гріхом» *.

Вірування в переселення душ є пережиток від тієї надзвичайно давньої епохи, коли в уявленні людей ще не існувало межі між людиною і твариною. Цей пережиток не скрізь був однаково міцний. У віруванні стародавніх єгиптян ми бачимо на нього лише слабкі натяки. Але його відсутність не заважала єгиптянам бути переконаними, що на тому світі є судді, які карають або нагороджують людей за їх життя. В Єгипті, як і скрізь, це переконання виробилось не відразу. В першу епоху існування Єгипетської держави, очевидно, вважалось, що поведінка людини за її життя не має ніякого впливу на

* *Тейлор.* Цит. тв. [с. 305.— Ред.]. Пор. також *L. de Milloue.* Le brahmanisme. Paris, 1905, p. 138. (*Л. де Міллуе.* Брахманізм. Париж, 1905, с. 138).

її існування за гробом. І тільки згодом, у Фіванську епоху [14], утвердився протилежний погляд *.

Згідно з єгипетськими віруваннями, душа людини піддавалась після її смерті суду, вироком якого і визначалось її подальше існування. Але характерно, що ця перспектива божественного суду не усувала у стародавніх єгиптян тієї думки, що люди різних суспільних класів і за гробом будуть вести різне існування.

Єгипет — землеробська країна, яка цілком залежить у своєму існуванні від розливів Нілу. Щоб упорядкувати ці розливи, ще за давніх-давен була створена ціла система каналів. Праця на цих каналах була натуральною повинністю єгипетського селянина. Але люди вищих класів відкараскувались від неї, виставляючи за себе заступників. Ця обставина відбилася і на уявленнях єгиптян про загробне існування.

Єгипетський селянин був переконаний, що його і на тому світі примусять копати і чистити канали; але він мирився з цим, утішаючи себе, ймовірно, тим міркуванням, що йому «нікуди дітись» [15]. Людям же вищих класів дуже не подобалась така перспектива, і для їх заспокоєння було вигадано дуже простий засіб: у їхні могили клали багато ляльок («ушебті»), душі яких і повинні були за них працювати на тому світі. Але найпередбачливіших людей не заспокоювала і така осторога; вони питали себе: «А що буде, якщо душі цих ляльок відмовляться працювати за мене і перейдуть до моїх ворогів?» Щоб цього не трапилось, деякі з них,— очевидно, найрозважливіші і найвинахідливіші,— наказували робити на ляльках такий напутливий напис: «Слухай тільки того, хто тебе зробив; не слухай його ворога» **.

Якщо від єгиптян ми звернемось до стародавніх греків, то побачимо, що й у них уявлення про загробне життя лише поступово поєднувалось з уявленням про покарання в майбутньому житті за земні гріхи. Правда, Одіссей уже зустрічає в Аїді «Зевесового мудрого сина Міноса», який судив тіні померлих:

> Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
> Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
> Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида [16].

* *Шантепц де ла Сосей П.-Д.* Цит. тв. [т. I, с. 177.— *Ред.*].

** «La religion égyptienne», par *A. Erman*. Traduction franç. par Ch. Vidal. Paris, 1907, p. 201—202, 226. («Єгипетська релігія» *А. Ермана,* франц. пер. Ш. Відаля. Париж, 1907, с. 201—202, 226).

Але, описуючи подальше перебування тіней в Аїді, Одіссей згадує про муки тільки таких видатних грішників, як Тітій, Сізіф, Тантал, які прогрішили, головним чином, проти богів; останні ж тіні покійних, за своїм способом існування, нічим не відрізняються одна від одної; «мила мати» Уліса Антіклея перебуває в тому ж самому місці, як і лиходійка дружина Еріфіла,

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем...[17]

Це зовсім не те, що ми бачимо в Данте, який у своїй «Божественній комедії» розподіляє муки і блаженство людей в суворій відповідності з їхньою земною поведінкою. Притому ж у греків героїчного періоду тіні царів, спустившися в Аїд, залишаються царями, а тіні підлеглих — підлеглими. В «Одіссеї» Уліс говорить Ахіллу:

...живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты, как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахиллес богоравный[18].

А в епоху Платона вже було, очевидно, поширене переконання в тому, що посмертне існування людей повністю визначається їх поведінкою на землі. Платон учив, що людей чекає на тому світі нагорода за доброчесність і покарання за гріхи. У десятій книзі своєї «Республіки» він примушує памфілійця Ера, душа якого побувала на тому світі, описувати страшні муки грішників, особливо батьковбивць і тиранів[19].

Цікаво, що їх мучать жахливі чудовиська, що здаються вогненними. У цих чудовиськах неважко впізнати предків християнських дияволів.

X

Я сказав, що релігія являє собою більш або менш струнку систему уявлень, настроїв і дій. Після того, що ми взнали тепер про релігії різних племен і народів, нам неважко буде розібратися в тому, як виникають перші два з указаних мною трьох елементів: уявлення і настрої.

Властиві релігії уявлення мають анімістичний характер і викликаються невмінням людини зрозуміти явища природи. До уявлень, що походять із цього джерела, приєднуються згодом ті анімістичні уявлення, за допо-

могою яких уособлюються і пояснюються людьми їх відносини між собою.

Що ж до релігійних настроїв, то вони кореняться в почуттях і прагненнях людей, що виростають на грунті даних суспільних відносин і змінюються паралельно зі змінами цих відносин.

І ті і другі — і уявлення, і настрої — можуть бути пояснені лише за допомогою тієї теореми, яка гласить, що не свідомість визначає собою буття, а буття — свідомість.

Мені залишається тепер сказати кілька слів про дії, пов'язані з релігійними уявленнями і настроями. Ми почасти вже знаємо, як відносяться такі дії до уявлень і настроїв цього роду. На певній стадії культурного розвитку анімістичні уявлення і зв'язані з ними настрої зростаються з мораллю в широкому значенні цього слова, тобто з поняттями людей про свої взаємні обов'язки. Тоді людина починає дивитись на ці обов'язки як на заповіді, дані богом. Але хоча уявлення про ці обов'язки зростається з анімістичними уявленнями, воно аж ніяк не викликається ними. Мораль виникає раніше, ніж починається процес зрощення уявлень, що належать до неї, з вірою в існування богів. Релігія не створює моралі. Вона тільки освячує її правила, що виростають на грунті даного суспільного ладу.

Є іншого роду дії. Вони називаються не взаємними відносинами людей, а ставленням людей до богів або бога. Сукупність цих дій і називається власне *культом*.

Мені немає ніякої потреби багато тлумачити в цій статті про культ. Скажу тільки, що коли людина створює бога за своїм образом і подобою,— а ми вже знаємо, що в певних, указаних мною межах це цілком справедливо,— то ясно, що і свої стосунки з «вищими силами» вона уявлятиме за образом і подобою знайомих їй стосунків, панівних у тому суспільстві, до якого вона належить. Це також підтверджується, між іншим, і прикладом тотемізму. Це підтверджується і тим, що в східних деспотіях головних богів уявляли у вигляді східних деспотів, а на грецькому Олімпі панували відносини, що дуже нагадували устрій грецького суспільства героїчної епохи.

У своєму поклонінні богам (у своєму культі) людина робить ті дії, які здаються їй потрібними для виконання

своїх обов'язків перед богом *. Ми вже знаємо, що в нагороду за це вона чекає певних послуг з боку богів.

Стосунки між богом і людиною спочатку дуже нагадують стосунки, засновані на взаємній угоді або, точніше, на кровній спорідненості. В міру розвитку суспільної влади, стосунки ці змінюються в тому розумінні, що людина все більше й більше вважає себе підлеглою богу. Ця підлеглість досягає найвищої своєї точки в деспотичних державах. У новітніх цивілізованих суспільствах, поряд з прагненням до обмеження королівської влади, виникає схильність до «натуральної релігії» і до деїзму, тобто до такої системи уявлень, у якій влада бога з усіх боків обмежується *законами природи*. Деїзм є небесний парламентаризм.

Безсумнівно, однак, і те, що навіть там, де людина уявляє себе рабом свого бога, в культі завжди відводиться більш або менш широке місце магії, тобто діям, що мають метою *примусити* богів до певних послуг. Ми вже знаємо, що об'єктивна точка зору магії протилежна

* Боги сильніші за людей (*Даніель Брінтон* говорить: «the god is one who can do more than man», тобто «бог є істота, яка може зробити більше, ніж може зробити людина».— Religions of primitive peoples. New-York — London, 1899, p. 81 (Релігії первісних народів. Нью-Йорк — Лондон, 1899, с. 81). Але їм дуже важко, а може, й зовсім неможливо обійтися без допомоги людей. По-перше, вони мають потребу в їжі. Караїби будують окремі хатини, в яких замикаються ними принесені богам жертви. І ось караїби чують навіть, як стукають щелепами боги, поглинаючи їжу (*Bros A.* La religion des peuples non civilisés, p. 135.— *Брос А.* Релігія нецивілізованих народів, с. 135). Багато богів люблять поласувати людським м'ясом: відомо, що людські жертвоприношення досить часті між первісними племенами. Коли ірокези приносили своєму богу людську жертву, вони зверталися до нього з такою молитвою: «Ми приносимо тобі цю жертву для того, щоб ти міг поїсти людського м'яса і щоб ти за це постарався принести нам щастя і перемогу над ворогами (*Bros A.* Ibidem, p. 136. *Брос А.* Там же, с. 136). Нічого не може бути ясніше — do ut des: я даю тобі, щоб ти дав мені. Але богам потрібна не одна їжа. Вони люблять розважатись танцями: цим пояснюється виникнення священних танців, коли боги стають осілими, разом з тими народами, які їм поклоняються, вони починають відчувати потребу в постійному житлі, і тоді для них будують храми і т. ін. і т. ін. Коротше сказати: у богів ті ж потреби, що й у людей, і ці їхні потреби змінюються в міру того, як їх поклонники посуваються вперед по шляху культурного розвитку. Чим вище піднімається моральний розвиток людей, тим безкорисливішими стають їх боги. Уже в пророка Осії (гл. 6, ст. 6) Ієгова говорить: «бо я милості хочу, а не жертви, і боговідання більше, ніж всеспалень». Кант вважав за можливе звести релігію до погляду на моральні обов'язки як на божественні заповіді.

суб'єктивній точці зору анімізму. Маг апелює до *необхідності* для того, щоб вплинути на *сваволю* богів.

Ось висновки, до яких приводить нас аналіз складових елементів релігії. Будь-яка спроба усунути з релігії елемент анімізму суперечить природі релігії і тому заздалегідь засуджена на невдачу. З усуненням з релігії анімістичного елемента у нас залишається лише мораль у широкому значенні слова, але мораль — не релігія; вона виникає раніше за релігію і може існувати без її санкції.

Соляна кислота є сполука хлору з воднем. Усуньте водень — у вас залишиться хлор, але вже не буде соляної кислоти. Усуньте хлор — ви одержите водень, але соляної кислоти у вас знову не буде.

Стаття друга

Ще про релігію

> «*Релігійні* питання дня мають тепер *суспільне* значення. Про *релігійні* інтереси як *такі* не може бути більше мови. Тільки *теолог* здатний ще вважати, що йдеться про релігію як релігію» *.
>
> *К. Маркс*

1. Необхідне застереження

У першій статті я сказав, що релігія є більш або менш струнка, тобто більш або менш вільна від суперечностей, система уявлень, настроїв і дій. Я сказав, крім того, що уявлення, властиві релігії, мають *анімістичний* характер. Це — загальне правило, з якого, наскільки я знаю, немає винятків. Правда, багато хто вважає буддизм *атеїстичною* релігією. А оскільки атеїстична релігія — «релігія без бога» — легко може бути прийнята за релігію, якій чужі всякі сліди анімізму, то мені, мабуть, укажуть на буддизм як на надзвичайно важливий виняток з указаного мною загального правила. І я охоче погоджуюся з тим, що якби буддизм був вільний від анімістичного домішку, указане мною правило виявилося б сильно похитаним. Висловлюсь сильніше: я сам визнав би його поваленим. Справді, у буддизму

* *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 2, с. 115.— *Ред.*

більше послідовників, ніж у якої б то не було іншої релігії. І якщо буддизм міг бути визнаний за релігію без анімізму, то дивно було б називати анімізм неодмінною складовою частиною релігії.

Але чи можна справді вважати буддизм релігією, якій чужі анімістичні уявлення? Деякі досить авторитетні у цій галузі письменники стверджують, що можна. Так, наприклад, Ріс-Девідс пише: «Вихідною точкою буддійського погляду на всі попередні уявлення про життя було те, що Готама не тільки залишав збоку всю теорію про душу, але вважав всяке обговорення питань про душу, яким, головним чином, зайняті Веданта і інші філософські школи, дитячим, непотрібним і навіть противним єдиному ідеалу, до якого варто прагнути,— ідеалу досконалого життя на цьому світі,— до архатства»* [1]. Я не можу сперечатися з Ріс-Девідсом; можливо, Готама справді так ставився до питання про душу. І можливо, що таке його ставлення до душі не залишало в його світогляді місця для анімізму. Але безсумнівно те, що вже на дуже близькій відстані від такої точки виходу справа повернула зовсім на інше. На підтвердження цього я із задоволенням зішлюсь на того ж Ріс-Девідса. Ось що читаємо ми на с. 48—49 його тільки що цитованої мною книги: «Про дитинство і ранню молодість Готами нічого не зустрічається в ранніх писаннях. Але і в них не бракує описів чудес, що супроводжували його народження, а також оповідань про незвичайно ранній розвиток хлопчика. Він не народився так, як народжуються звичайні люди: у нього не було земного батька; за своїм власним бажанням він зійшов з небесного свого престолу в утробу матері; зараз же по

* *Рис-Девидс.* Буддизм. СПб., 1899, с. 21. Цікаво зіставити з цим таку думку П. Ольтрамара, автора одного з найновіших творів про буддизм: «Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puicsantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses» (*P. Oltramare.* La formule bouddhique des douze causes. Genève, 1909). («За своїм світорозумінням і поглядом на життя буддизм є антиподом старого народного анімізму. Цей останній бачить усюди автономні істоти, і його всесвіт складається з незліченної кількості більш або менш могутніх воль; буддизм довів до крайніх меж своє феноменістичне і детерміністське пояснення речей».— *Ольтрамар П.* Буддистська формула дванадцяти причин. Женева, 1909).

своєму народженні він явив безсумнівні знамення свого високого духа і своєї майбутньої величі. Земля і небо злилися в одне при його народженні, щоб віддати йому хвалу, дерева добровільно схилились над його матір'ю, а ангели і архангели були присутні тут же, надаючи свою допомогу». Що ж це таке, якщо не найочевидніший анімізм?

Ріс-Девідс продовжує, викладаючи зміст досить важливого тексту, що має знаменний заголовок «Бесіда про чудеса і дива»: «У тексті цьому видається за незаперечне, що в момент зачаття кожного, а значить і історичного Будди, світ осяюється сліпучим світлом; що утроба матері робиться настільки прозорою, що мати бачить своє дитя раніше його народження; що вагітність продовжується 280 днів; що мати, стоячи, народжує дитя; що після народження воно приймається руками небожителів і що надприродні зливи приносять спочатку гарячу, а потім холодну воду для обмивання дитини; що майбутній Будда починає зараз же ходити і говорити, причому світ знову осявається яскравим світлом. Існують і інші подробиці, але й тільки що наведених достатньо, щоб, узявши до уваги стародавність діалогів, переконатися в тому, який короткий час потрібно для зародження такої віри в чудесне» *.

Наведених Ріс-Девідсом подробиць справді з лишком достатньо для того, щоб показати нам, яка сильна у буддистів віра в чудесне. Ну, а там, де є чудеса, є й анімізм. Ми вже знаємо, що при народженні Будди ангели і архангели грали роль акушерів. А ось що повідомляє нам — знову-таки на основі стародавніх пам'ятників — Ріс-Девідс про те, як проводив Будда деякі свої нічні години: «По закінченні першої частини ночі монахи йшли, відкланявшись блаженному. Тоді являлися з питаннями різні божества. І, відповідаючи на їхні запитання, блаженний проводив другу частину ночі» **.

Ще раз запитую: чи це не найочевидніший анімізм?

Буддизм зовсім не вільний від анімізму. Він визнає існування незліченних «богів» і духів. Але в цій релі-

* Цит. тв., с. 50. Шантепі де ла Сосей теж стверджує, що, за своїми основними поглядами, буддизм «абсолютно атеїстичний». І той же автор визнає водночас, що релігія ця наповнює небеса незліченними богами (Manuel d'histoire des réligions, p. 282—283.— Посібник з історії релігій, с. 282—283).

** Цит. тв., с. 58.

гії ставлення людей до богів і духів зображується зовсім інакше, ніж зображується воно, наприклад, у християнстві. І цим пояснюється помилка тих, які вважають буддизм атеїстичною релігією. Так, наприклад, чому Шантепі де ла Сосей говорить про «атеїзм» буддистів? Тому що, за вченням цих останніх, Брама при всій своїй величі безсилий перед людиною, яка досягла архатства *. Але коли знахарі («medecine-men») первісних мисливських племен вдаються до чаклунства, вони роблять такі дії, які, на їх думку, примусять богів виконати їхню волю, тобто, іншими словами, зроблять людей у деякому розумінні сильнішими за богів. Однак це не дає нам жодного права називати таких знахарів атеїстами. Я готовий визнати, що в буддизмі уявлення про ставлення людей до богів набуло у найвищій мірі своєрідного вигляду. Але надати цьому складному уявленню надзвичайно своєрідного вигляду ще не значить усунути одну з двох його складових частин: уявлення про богів і взагалі духів. Якщо навіть припустити, що сам Готама був атеїстом і як атеїст залишався простим проповідником моралі, то все-таки необхідно визнати, що після його смерті — а можливо, навіть за його життя — його послідовники внесли в його вчення дуже багатий анімістичний елемент, чим і надали цьому вченню *релігійного* характеру. Ріс-Девідс, навівши цитовані мною вище оповіді про дитинство і ранню молодість Будди, додає, що такі ж оповіді поширені про всіх засновників великих релігій і що «вони неминуче виникають на певному ступені розумового розвитку людини» **. Це абсолютно справедливо. Але на якому ж саме ступені? Якраз на тому, який характеризується виникненням і зміцненням *анімізму*. А оскільки релігії виникають саме на цьому надзвичайно широкому ступені, то дивно думати, що хоча б одна з них могла залишитись вільною від анімістичних уявлень; дивно говорити про «атеїзм» буддистів.

Релігії, вільної від анімістичних уявлень, досі не було, та, як я говорив, і бути не може.

* *Шантепи де ла Сосей.* Цит. тв., с. 383.
** Цит. тв., с. 49.

2. *Наші сучасні спроби заснування релігій, вільних від «надприродного» елемента*

а) *Л. М. Толстой*

Я не маю наміру займатись тут розглядом учення Л. М. Толстого. Це недоречно, та й не потрібно, тому що його вчення дуже добре проаналізоване у книзі Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung» *. Я хочу тільки торкнутися релігії Толстого, та й то лише її сторони, яка має відношення до питання про анімізм, яке тут мене цікавить.

Сам Л. М. Толстой вважає свою релігію вільною від будь-якого «надприродного» елемента. Надприродне є для нього синонім безглуздого і нерозумного. Він сміється над людьми, які звикли вважати «надприродне, тобто безглузде», головною ознакою релігії. «Стверджувати, що надприродність і нерозумність складають основні властивості релігії,— говорить він,— все одно, що, спостерігаючи тільки гнилі яблука, стверджувати, що в'яла гіркість і шкідливий вплив на шлунок є основна властивість плода яблука» **. Що ж таке релігія, на думку Л. М. Толстого?

Відповідь: «Релігія є визначення відношення людини до початку всього і призначення людини, яке випливає з цього положення, і з цього призначення правил поведінки» ***.

В іншому місці того ж твору Л. М. Толстой дає таке визначення релігії: *«Істинна релігія є таке узгоджене з розумом і знаннями людини встановлене нею відношення до оточуючого її безкінечного життя, яке зв'язує її життя з цією безконечністю і керує її вчинками»* ****.

З першого погляду, ці, по суті абсолютно тотожні між собою, визначення релігії здаються дуже дивними. Вони неминуче викликають запитання: та чому ж це називається релігією? Визначити своє ставлення до «початку всього» або (згідно з другим визначенням) до «безкінечного життя», що оточує людину, ще не значить закласти основу релігійного світогляду. І так само

* Світогляд Толстого і його еволюція, 1902.— *Ред.*

** *Толстой Л. Н.* Что такое религия и в чем сущность ее. Вид. «Свободного слова», 1902, с. 48.

*** Цит. тв., с. 48—49.

**** Там же, с. 11, підкреслено у Толстого.

керуватися у своїй поведінці своїм поглядом на «початок усього» (на «безконечне життя») ще не значить бути релігійним. Ось, наприклад, Дідро дуже старанно визначав «своє ставлення до початку всього» і будував на його визначенні свою етику; але він у той період свого життя, коли його погляд на «початок усього» став поглядом переконаного матеріаліста, зовсім не був релігійним. У чому ж тут справа? Мені здається, що вся справа тут в одному слові: *«призначення»*. Л. М. Толстой думає, що, визначивши своє ставлення до «початку всього», людина тим самим визначить своє «призначення». Але «призначення» передбачає, по-перше, ту річ або ту істоту, якій воно *дається,*— у випадку, що нас цікавить, людину,— а по-друге, ту істоту або ту силу, яка *дає* людині її «призначення». І ця істота або ця сила, очевидно, має свідомість: інакше вона не могла б давати людині її «призначення», ставити перед нею певне завдання. Як же ми повинні уявити собі цю свідому істоту? На це питання ми теж знаходимо ясну відповідь у Толстого. Йому не подобається нинішнє викладання релігії. На його думку, не слід вселяти дітям і підтверджувати дорослим «віру в те, що бог послав сина свого, щоб спокутувати гріхи Адама, і встановив церкву, якій треба коритися» *. Він переконаний, що незрівнянно краще було б, якби дітям «вселялось і підтверджувалось те, що бог є дух, прояв якого живе в нас і силу якого ми можемо збільшити своїм життям» **. Але навчати дітей, що бог є дух, прояв якого живе в нас, значить передати їм певні *анімістичні* уявлення. Таким чином виходить, що свідома істота, яка дала людині її призначення, є *дух*. Що ж таке дух? Про це я достатньо говорив у першій статті. Тут я можу обмежитися тим зауваженням, що коли дух є, як ми знаємо, така істота, волею якої спричиняються явища природи, то він стоїть *над природою*, тобто повинен бути визнаний *надприродною* істотою ***. А це значить,

* Цит. тв., с. 50.

** Там же.

*** „Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Überzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern *von denselben Kräften und Beweggründen* beherrscht und bewegt wird, als der Mensch" (*L. Feuerbach.* Werke, IX, S. 334). («Віра в те, що бог існує, або — що те ж саме — що бог створює світ і керує ним, є

що помиляється Л. М. Толстой, вважаючи свою релігію вільною від віри в «надприродне».

Що ж ввело його в оману? В його уявленні «надприродне» ототожнилось з «безглуздим» і нерозумним. А оскільки його власна віра в буття бога, який «є дух», не тільки не здавалась йому безглуздою і нерозумною, але, навпаки, вважалась ним за прояв найбільш здорового глузду і найвищого розуму, то він і вирішив, що в його релігії немає місця для «надприродного». Він забув або не знав, що вірити в «надприродне» саме і означає визнавати існування духів або духа (що абсолютно все одно). У різні історичні епохи віра в духів (анімізм) набуває до такої міри різноманітного вигляду, що люди однієї з них вважають безглуздям ту віру в «надприродне», яка вважалась проявом вищого розуму протягом іншої або навіть кількох інших. Але ці непорозуміння між людьми, які стоять на точці зору анімізму, нітрохи не усували основного характеру вірування, спільного для всіх них; вірування це було вірою в існування однієї або кількох «надприродних» сил. І тільки тому, що всім їм властива була така віра, всі вони мали релігію. Релігії, вільної від анімістичних уявлень, досі не було, та й бути не може; властиві релігії уявлення завжди мають більш або менш анімістичний характер. Приклад релігії Л. М. Толстого може служити новим доказом цієї істини. Л. М. Толстой — аніміст, і його моральні прагнення забарвлюються у релігійний колір лише у тій мірі, в якій вони сполучаються з вірою в бога, який є «дух» і який визначив призначення людини.

б) *А. Луначарський*

Щодо п. А. Луначарського, то я змушений буду детальніше зупинитися на його релігійному «шуканні». Це здається мені необхідним, по-перше, тому, що його «релігія» незрівнянно менш відома, ніж релігія Л. М. Толстого, а по-друге, ще й тому, що він мав, а може, й тепер має, деяке позитивне відношення до російського марксизму.

не що інше, як віра, тобто в даному разі переконання або уявлення, що світ, природа управляються і рухаються не природними силами або законами, а *тими ж силами і спонукальними причинами*, що й людина».— *Фейєрбах, Л.* Твори, IX, с. 334).

На жаль, розбираючи релігійне «шукання» п. А. Луначарського, я повинен буду говорити частково і про самого себе. Обставини склалися так, що останнім часом багато російських письменників, які відкидали ті чи інші положення марксизму, вважали за потрібне спрямувати зброю своєї «критики» також і проти «моєї малості» (meine Wenigkeit, як кажуть німці). Інколи мені приходить в голову та горда думка, що я маю деякі підстави пишатися цим. Але все-таки це дуже скучно.

Пан А. Луначарський бере мене, можна сказати, в першу голову, перекладаючи російською мовою і критикуючи мою відповідь на запитання (анкету) про майбутнє релігії, поставлену «Mercure de France» у 1907 році [2]. Треба віддати йому належне: він точно резюмує зміст моєї відповіді. «Отже,— говорить він,— за Плехановим, релігія насамперед є певне, саме *анімістичне* пояснення феноменів. Пізніше «духи» були покликані пильнувати закони моралі, у їх волі бачили джерело законів. Тепер феномени одержали інше пояснення, духів у наявності не виявилось, і «в цій гіпотезі більше немає потреби для цілей пізнання», як сказав Лаплас, а тому й мораль повинна відмовитись від надприродної санкції і шукати природної. Надприродне виганяється науковим реалізмом, і для релігії немає більше місця» *. Я справді так думаю. Правда, я не вживаю таких висловлень, як «науковий реалізм»: воно здається мені надто мало визначеним. Але це тут не важливе. Пан Луначарський ще більш вірний істині тоді, коли додає: «Енгельс стояв на тій точці зору, що й Плеханов» **. Хоч на наступних сторінках він забуває про цю мою солідарність з Енгельсом і критикує одного мене, але добре вже й те, що ця солідарність не заперечується ним. Друг п. А. Луначарського,— п. О. Богданов — робить інакше: він завжди старається роз'єднати мене з Енгельсом і зарахувати мене по відомству «буржуазного матеріалізму» XVIII століття. Це значно гірше. Але як би там не було, а факт той, що п. А. Луначарський не задоволений моїм поглядом на релігію.

* *Луначарский А.* Религия и социализм, часть первая. СПб., 1908, с. 24.

** Там же.

Він протиставляє йому визначення, зроблене Е. Вандервельде[3]. Це визначення, за його словами, «глибше плехановського, менш вузьке, менш раціоналістичне» *. Однак далі п. Луначарський заявляє, що і в Вандервельде істина змішана з помилкою; а ще на кілька рядків нижче виходить, що, даючи своє визначення релігії, знаменитий бельгійський соціаліст опирається на «чистісіньке кантіанство». І це правильно. Але даремно п. Луначарський зауважує: «ми виявляємося у даному випадку ближче до тов. Плеханова» **. Це вже неправильно. «Чистісіньке кантіанство» не перешкодило Е. Вандервельде дати таке визначення релігії, яке п. Луначарський вважає більш глибоким і менш вузьким, ніж «плехановське». Виходить, п. А. Луначарський, кінець кінцем, ближчий усе-таки до Е. Вандервельде, ніж до Плеханова ***.

Але і це між іншим. Головне тут у тому, що п. Луначарський бажає мати релігію без бога. «Так,— вигукує він,— запити «практичного розуму», тобто туги людини за щастям, не можуть бути ні оголошені неіснуючими чи маловажливими, ні розв'язані наукою як такою, але робити звідси висновок, що вони завжди будуть задовольнятися байками, неспростовними лише тому, що вони гніздяться за межами чуттєвої природи, означає видавати людству свідоцтво про бідність «духу» ****. Пан Луначарський переконаний, що «нинішня людина» може мати релігію без бога і що «довести, що це можливо, означає доконати бога» *****. А оскільки нашому авторові дуже хочеться «доконати бога», то він починає доводити, «що це можливо», і з цією метою звертається до Фейєрбаха. Він думає, «що жоден матеріаліст не наніс релігії, *позитивній релігії* і всякій вірі

* *Луначарский А.* Религия и социализм, часть первая, с. 28. Ми вже знаємо, що «глибше» (та ін.— *Г. П.*) плехановського значить також і глибше енгельсівського. Але ми повинні розуміти і те, що «як на теперішній час» зручніше критикувати Плеханова, повстаючи проти Маркса або Енгельса. Кому ж охота потрапляти в число «критиків Маркса»?

** Там же, с. 29.

*** Вважаю не зайвим знову нагадати читачеві як про те, що в даному випадку «до Плеханова» — означає і до Енгельса, так і про те, що говорити про Енгельса нашому авторові незручно, тому що він не хоче потрапити до числа «теоретичних ревізіоністів».

**** Там же, с. 28—29.

***** Там же, с. 29.

в бога, потойбічний світ і надчуттєве, такого удару, що розбиває вщент, як Людвіг Фейєрбах *. Після Фейєрбаха по-філософському релігія бога вбита» **. Нижче ми ще перевіримо, на прикладі самого п. А. Луначарського, чи справді вбита «релігія бога». А тепер подивимось, що, власне (крім «убивства бога»), сподобалось п. А. Луначарському у Л. Фейєрбаха.

«Саме визначення релігії у Фейєрбаха ніде не формульоване цілком задовільно,— говорить він,— але читач відразу відчуває велику різницю між Фейєрбахом і соціал-демократами раціоналістами і просвітителями, коли прочитає такі рядки: «Релігія є урочисте одкровення прихованих у людині скарбів, визнання її внутрішніх помислів, відкрите сповідання таємниць її любові». Тут Фейєрбах схопив релігію за серце, а не за одяг, як тов. Плеханов» ***.

Навівши потім ще одну цитату, в якій висловлюється та думка Фейєрбаха, що в усіх релігіях людина поклоняється своїй власній сутності, п. А. Луначарський вважає за можливе рішуче протипоставити філософську глибину Фейєрбаха «хоча б ученій поверховості Тейлора, у якого запозичив своє визначення тов. Плеханов» **** [4].

Але в кого б не запозичував своє визначення релігії «тов. Плеханов», ми вже знаємо, що в питанні, яке нас цікавить, «товариш» цей стояв, за визнанням самого п. А. Луначарського, на точці зору Енгельса. Виходить, протиставлення Фейєрбаха, з його «філософською глибиною», Тейлору, з його «ученою поверховістю», попадає,— зрозуміло, *якщо* попадає,— не тільки в «тов. Плеханова», але також і в «тов. Енгельса». Не думайте, читачу, що, постійно нагадуючи вам про це, я хочу заховатися від мого страшного критика за спину одного з засновників наукового соціалізму. Зовсім ні! Справа тут зовсім не в тому страхові, який я відчуваю,— зрозуміло, *якщо* відчуваю,— перед п. А. Луначарським, а в тому, що говорить цей останній. Говорить же він ось що:

* Звідси видно, що п. А. Луначарський, йдучи, напевно, за Ф. А. Ланге, не вважає Фейєрбаха матеріалістом. Я вже не раз доводив, що це — велика помилка. (Див. між іншим 1-у стор. моєї брошури «Основні питання марксизму»).

** Там же, с. 31.

*** Там же, с. 32.

**** Там же.

«Я думаю, що з точки зору релігійно-філософської Маркс блискуче продовжив цю справу піднесення *антропології до ступеня теології,* тобто остаточно допоміг людській самосвідомості стати людською релігією» *.

Ця думка п. Луначарського висловлена з приводу слів Фейєрбаха: «Я зводжу теологію до антропології і тим самим — *підношу антропологію до ступеня теології».*

Погляньте ж, що в нас виходить. Маркс, блискуче продовжуючи справу, почату Фейєрбахом, «остаточно допоміг людській самосвідомості стати людською релігією». Але відомо, що Енгельс був постійним однодумцем і незмінним співробітником Маркса. Він ніколи не розходився з ним у погляді на релігію. Значить, Енгельсу належить, принаймні, частина заслуги, яку визнає п. А. Луначарський за Марксом; значить, Енгельс теж був далеко не чужий розумінню філософської глибини фейєрбахівського погляду на «серце» релігії. А з другого боку, «Енгельс стояв на тій самій точці зору, що і Плеханов». Плеханов же у своєму погляді на релігію виявляє вузькість, зайвий раціоналізм, брак глибокодумності і наближається до Тейлора, який, якщо вірити п. А. Луначарському, дає визначення релігії, «поширене серед буржуазних і соціал-демократичних вільнодумних публіцистів» **. Де ж тут правда і в чому вона полягає?

Давайте, читачу, шукати правди своїми власними силами: на п. А. Луначарського погана надія.

Маркс, який «остаточно допоміг людській самосвідомості стати людською релігією», говорить у статті про Прудона, написаній зараз же після смерті цього останнього: «Його нападки на релігію, церкву і т. д. були великою заслугою в умовах Франції в той час, коли французькі соціалісти вважали за доречне вбачати в релігійності ознаку своєї переваги над буржуазним вольтер'янством XVIII століття і німецьким безбожжям XIX століття. Якщо Петро Великий варварством переміг російське варварство, то Прудон зробив усе від нього-

* Там же, с. 31.
** Там же, с. 32.

го залежне, щоб фразою перемогти французьке фразерство»* [5].

Уже ці слова Маркса дають підстави думати, що він вважав фразерством усякі балачки про перетворення «людської самосвідомості в людську релігію». І це насправді було так. І це не могло бути інакше. Ставлення Маркса до релігії було абсолютно негативне. У цьому легко переконається той, хто потрудиться прочитати відому статтю його «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» ** [6].

Коли він писав цю статтю, він стояв ще на точці зору Фейєрбаха і цілком приймав, у її основі, фейєрбахову критику релігії. Але, всупереч самому Фейєрбаху, він робив з неї «іррелігійні» висновки. Він говорив: «Основа іррелігійної критики така: *людина створює релігію*, релігія ж не створює людину. А саме: релігія є самосвідомість і самовідчування людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але *людина* — не абстрактна істота, яка десь поза світом живе. Людина — це *світ людини*, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію, *неправдивий світогляд*, бо самі вони — *неправдивий світ*. Релігія є загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі, його спіритуалістичний point d'honneur ***, його ентузіазм, його моральна санкція, його урочисте доповнення, його загальна основа для втішання і виправдання. Вона перетворює в *фантастичну дійсність* людську сутність, тому що *людська сутність* не має справжньої дійсності. Отже, боротьба проти релігії є безпосередньо боротьба проти *того світу*, духовною втіхою якого є релігія... Релігія є лише ілюзорне сонце, яке рухається навколо людини доки, поки вона не починає рухатись навколо себе самої» ****.

Судіть самі після цього, як напрочуд добре зрозумів Маркса п. А. Луначарський, який оголошує його вчення «п'ятою великою релігією, формульованою іудей-

* Стаття ця надрукована в додатку до «Злиденності філософії», перекладеної за моєю редакцією В. І. Засулич.

** «До критики гегелівської філософії права»; є російський переклад.

*** Питання честі.— *Ред.*

**** *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 384—385.— *Ред.*

ством» * і бере на себе роль нового пророка цієї «п'ятої релігії». Пан Луначарський нібито навіть зовсім не підозрює, що говорить щось прямо протилежне тому, що говорив Маркс. За Марксом, релігія є спотворений світогляд, породжений спотвореними суспільними відносинами. Отже, робить висновок п. Луначарський, ми повинні постаратися спотворити людське світоусвідомлення навіть у тому випадку, коли суспільні відносини перестануть бути спотвореними. За Марксом, релігія є самосвідомість і самовідчування людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Виходить, робить висновок наш красномовний і чутливий автор, релігія неодмінно повинна існувати навіть і тоді, коли людина «здобуває» саму себе. За Марксом, релігія є вигадане сонце, що рухається навколо людини лише тому, що вона ще не навчилася рухатися навколо себе самої. Отже, заключає наш новий пророк «п'ятої релігії», вигадане сонце повинне існувати навіть тоді, коли людина навчиться обертатись навколо самої себе. Гідні подиву висновки! Залізна логіка!

А Енгельс?

Заперечуючи Карлейлю, який прагнув здійснити над людською самосвідомістю майже ту ж саму операцію, яку тепер хотілося б здійснити над нею п. А. Луначарському, Енгельс писав: «Релігія по суті своїй є вихолощування з людини і природи всього їх змісту, перенесення цього змісту на фантом потойбічного бога, який потім з ласки своєї повертає людям і природі частинку щедрот своїх» **. Правда, п. А. Луначарський, як ми вже бачили, прагне створити «релігію без бога». Можливо, Енгельс і помирився б з такою релігією? Ні, і до такої релігії Енгельс ставився абсолютно негативно. Він вважав, що тепер уже вичерпана всяка можливість релігії («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft») і що тепер слід повернути людині той зміст, який було перенесено на бога, але повернути його не як божественне, а як чисто людське. «І це повернення,— писав він,— зводиться просто до пробудження самосвідомості» ***. Тут треба зауважити ще ось що. В цьому своєму погляді Енгельс був значно більш вірний тому вченню про

* *Луначарский А.* Цит. тв., с. 145.
** *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 552.— *Ред.*
*** Там же, с. 553.— *Ред.*

релігію, яке складає справжню заслугу Фейєрбаха. Справді, згідно з цим ученням, релігія є фантастичне відображення людської сутності. Тому, коли людська самосвідомість досягне того ступеня розвитку, на якому фантастичний туман розсіється при світлі розуму, тоді всяка можливість релігії, з необхідністю, виявиться вичерпаною. Сам Фейєрбах не зробив цього висновку; він вважав за можливе і потрібне проповідувати релігію серця, любові *. Але всупереч тому, що говорить п. Луначарський, у цьому доводиться бачити не заслугу Фейєрбаха, не глибину його, а його слабкість, поступку, зроблену ним ідеалізмові. Так це й розумів Енгельс, залишаючись і тут, звичайно, у повній згоді з Марксом. Він якнайвиразніше висловився з цього приводу в своїй брошурі про Фейєрбаха.

«Дійсний ідеалізм Фейєрбаха,— читаємо ми там,— виступає наверх одразу ж, як ми підходимо до його філософії релігії і етики. Фейєрбах зовсім не хоче скасувати релігію; він хоче удосконалювати її. Сама філософія повинна розчинитися в релігії... Ідеалізм Фейєрбаха полягає тут в тому, що він всі побудовані на взаємній схильності відносини людей — статеву любов, дружбу, співчуття, самопожертву і т. д.— не бере просто в тому значенні, яке вони мають самі по собі, незалежно від спогадів про яку-небудь особливу релігію, яка і на його думку належить минулому. Він твердить, що повного свого значення ці відносини набудуть тільки тоді, коли їх освятять словом релігія. Головне для нього не в тому, що такі чисто людські відносини існують, а в тому, щоб їх розглядали як нову, істинну релігію. Він згоджується визнати їх повноцінними тільки тоді, коли до них буде прикладена печать релігії» **. Далі, вказавши на те, що іменник «релігія» походить від слова religare, внаслідок чого дехто думає, що всякий взаємний зв'язок людей є релігія ***, Енгельс говорить: «Такі етимологічні фокуси являють собою останню лазівку ідеалістичної філософії». Ці слова не слід було б забувати п. Луначарському, який хоча й дуже ворожий

* Хоча йому ж належить прекрасне висловлення: «Релігія є сон людського духу».

** *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 279, 280.— *Ред.*

*** Пан Луначарський так і говорить: «релігія — зв'язок». (Цит. тв., с. 39).

матеріалістичній філософії, але все-таки видає себе за прихильника історичного матеріалізму.

У тому ж місці ми знаходимо у Енгельса насмішкуватий відзив про спробу Фейєрбаха побудувати релігію без бога — спробу, яка привела в таке захоплення п. А. Луначарського: «Прагнення Фейєрбаха побудувати істинну релігію на основі матеріалістичного по суті справи розуміння природи можна уподібнити спробі тлумачити сучасну хімію як істинну алхімію. Коли можлива релігія без бога, то можлива і алхімія без свого філософського каменя» *.

Це цілком справедливо. Однак слід пам'ятати, що створена п. Луначарським релігія недовго залишається «без бога». Уже на стор. 104 його книги ми взнаємо, що недарма Штраус алегорично визнав чудодійну силу. «Бо,— віщає наш піднесений автор,— на очах відбуваються чудеса перемоги розуму і волі над природою, зцілюються хворі, рухаються гори, перепливаються легко бурхливі океани, думка летить на крилах електрики з однієї півкулі на іншу, і, бачачи успіхи Генія, чи не говоримо: хто сей, що і бурхливі моря підкоряються йому? Чи не чуємо, як міцніє народжений між волом і ослом бог?» **.

Ця красномовна тирада, яка, напевне, викликала б гучні оплески на недавньому з'їзді місіонерів, дуже добре підтверджує ту мою думку, що релігія неможлива без анімістичних уявлень. Коли людина, яка захотіла вигадати релігію без бога, «чує, як міцніє народжений між волом і ослом бог», то це показує, що я правий: релігії без бога немає; де є релігія, там повинен бути і бог. І не тільки бог, а, мабуть, і богиня, бо не добре бути богові єдиному. Ось що пише п. Луначарський на стор. 147 своєї божественної книги, звертаючись до природи: «Підступна, бездушна, могутня, блискуче-красива, захоплююче-багата природо, ти будеш сама покірною рабинею, у тобі знайде людина своє бездонне щастя, і самі вибухи бунту твого і глибина твоєї фатальної бездушності, твоє віроломство нерозумної істоти, чарівна, велика богине, небезпеки любові удвох з тобою будуть захоплювати чоловіче серце людини».

Релігія неможлива без анімістичних уявлень. Ось чому п. Луначарський, проповідник «релігії без бога»,

* *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 280.
** *Луначарский А.* Цит. тв., с. 104.

говорить такою мовою, яка доречна тільки там, де є, принаймні, один бог і, принаймні, одна богиня. Це цілком природно. Але саме через те, що це цілком природно, ми не повинні дивуватися тому, що наш автор все більше й більше розходиться з засновниками наукового соціалізму і все більше і більше сходиться... з апостолом Павлом. За його словами, цей останній «геніально підходить до сутності релігії», коли говорить: «Нинішні тимчасові страждання нічого не варті в порівнянні з тією славою, яка відкривається в нас. Бо твар з надією чекає одкровення синів божих, тому що твар покорилась суєті не добровільно, але з волі того, хто покорив її, в надії, що і сама твар звільнена буде від рабства тлінню в свободу слави дітей божих. Бо знаєм, що вся твар сукупно стогне і мучиться донині; і не тільки вона, але ми самі, маючи початок духа, і ми самі в собі стогнемо, чекаючи на всиновлення, спокутування тіла нашого» (Римл. 8, 18—24) *.

В іншому місці, до якого я ще повернуся, п. Луначарський пише: «Ми разом з апостолом Павлом можемо сказати: «Ми врятовані в надії»» **. Я дуже радий за п. Луначарського, якщо це справді так. Але чи звернув він увагу на те, що в нього виходить така, дещо несподівана комбінація: Енгельс стоїть «на тій же точці зору, що і Плеханов», тоді як ап. Павло «рятується в надії» разом з ним, п. А. Луначарським? Особисто я нічого не маю проти цієї комбінації; але чи зручна вона для нашого автора, який видавав і видає себе за послідовника Маркса і Енгельса? Я сильно сумніваюся в цьому.

Вказавши на те, як «геніально підходить до сутності релігії» ап. Павло, п. Луначарський дає своє власне визначення релігії. Ось воно: *«Релігія є таке мислення про світ і таке світовідчування, яке психологічно розв'язує контраст між законами життя і законами природи»* ***. Він не вважає це визначення остаточним. «Це загальне визначення релігії,— читаємо ми в нього.— Воно не охоплює всіх істотних її сторін». Але він сподівається, що подальші властивості релігії можуть

* Цит. тв., с. 40.
** Там же, с. 49.
*** Там же, с. 40 (курсив п. А. Луначарського).

бути виведені з цього визначення *. *Чи не обманює його надія?*

Релігія є певного роду «мислення про світ» і певного роду «світовідчування». Добре. У чому ж полягає відмітна риса мислення, властивого релігії? У п. Луначарського виходить, що вона змінюється разом з ходом розумового розвитку людства: «Міфологічна творчість змінилася метафізикою і, нарешті, точною наукою, віра в магізм упала і замінилася вірою в працю. На місці анімізму стоїть тепер науковий енергетизм, на місці магізму — сучасна техніка» **. Припустимо на хвилину, що енергетизм є саме той світогляд, який повинен тепер зайняти місце «магізму» і анімізму. Але я запитую, в чому ж виявиться вплив релігії на мислення людей, які дотримуються «енергетичного» способу мислення? Якби ці люди могли *обожнити* енергію, то питання розв'язалося б дуже просто: обожнення передбачає релігійне ставлення до свого предмета. Але обожнити — значить уособити, уособити ж — у даному випадку значить схилитися до анімізму, на місці якого стоїть тепер, за словами п. А. Луначарського, науковий енергетизм. Де ж вихід? Його не видно з боку «мислення». Пан Луначарський сам більш або менш туманно усвідомлює це. Зараз же після вказівки на те, що анімізм замінений тепер науковим енергетизмом, а магізм — сучасною технікою, він додає: «Але чи змінило це що-небудь у релігійній сутності душі людської? Хіба людина добилася щастя? Хіба в душі її немає більше бажань? Хіба її мрії про істинне щастя блідіші, її ідеали тьмяніші і ближчі? Якби це було так, то Гартман був би правий. Це означало б, що людство стало «позитивним», тобто комерційно-ощадливим, легко задоволюваним, повзучим, дряхлим» ***.

Людство в особі передового класу сучасного суспільства не стало ні легко задоволюваним, ні повзучим, ні дряхлим. Воно ще не добилося щастя, у ньому живе багато бажань, його мрії про щастя яскраві, його ідеали світлі. Це все так. І все це має відношення, коли хочете, до «світовідчування». Але я знову запитую: при чому ж тут релігія? Пан Луначарський сам бачить, що

* Цит. тв., с. 40.
** Там же, с. 40—41.
*** Там же, с. 41.

вона тут ні при чому. Тому він вважає за потрібне дати подальші пояснення.

«Нудьга жива в людині, і хто не вміє мислити світ релігійно,— говорить він,— той засуджений на песимізм, якщо тільки він не простий філістер, готовий разом з чеховським учителем повторювати: «Я задоволений, я задоволений»[7]. Якщо нудьга первісної людини є прагнення життя продовжуватись, захистити себе від нападів середовища, то нова нудьга є *прагнення панувати над природою*. Ось велика зміна, що сталася в релігійному почуванні людини» *.

Отже, туга жива в людині, і релігія потрібна саме для того, щоб урятуватися від туги, бо «хто не вміє мислити світ релігійно, той засуджений на песимізм, якщо тільки він не простий філістер». Проти цього важко заперечити що-небудь: це — справа особистого «світовідчуття». Є люди, яких туга, що живе в них, примушує пити, як кажуть, гірку. Є люди, яких та ж туга, вірніше сказати, інший різновид туги, примушує шукати втіхи в одній із *старих релігій*. Нарешті, є люди, яких ще інший різновид туги примушує мріяти про ту чи іншу *нову релігію*. Це все мені дуже добре відомо. Але, ризикуючи накликати на себе докір у «простому філістерстві», я признаюсь, що геть не здатний зрозуміти, чому *«прагнення панувати над природою»* неодмінно повинне набувати вигляду туги, і притому туги, що привертає до релігії. Я вірю в щирість п. А. Луначарського і внаслідок цього нітрохи не сумніваюся в тому, що в нього назване «прагнення» обернулося в «тугу». Я гадаю, крім того, що в нашого пророка «п'ятої релігії» є певне число послідовників, які теж перетворюють «прагнення» в «тугу», а «тугу» в релігію. Багато нудьгуючих,— а ще більше таких, що наганяють нудьгу,— людей у сучасній Росії. І на це є своя суспільна причина. Але тут я дивлюсь на це явище поки тільки з точки зору логіки і хочу знати, які саме логічні підстави дозволяють п. А. Луначарському з спритністю майже військової людини виводити *вказану* «тугу» з *указаного* «прагнення». Відповідь на це міститься в словах: *«контраст між законами життя і законами природи»*, що полягають у наведеному мною вище і зробленому п. Луначарським визначенні релігії. Що ж це за контраст?

* Там же.

Пан А. Луначарський, який дотримується, як відомо, «філософської» теорії Маха і Авенаріуса, зовсім несподівано визнає себе, однак матеріалістом у певному розумінні цього слова. Він говорить: «Ми не ідеалісти, ми — матеріалісти в тому значенні, що не знаходимо нічого спільного між законами фізичного світу і нашими істинами та ідеалами, нашим світом моральним» *. Теоретично це неправильно «в тому значенні», що жоден серйозний матеріаліст ніколи не ставив собі питання, чи є що-небудь *спільне* між законами фізичного світу і нашими істинами і ідеалами **. Ставити собі таке питання означало б прагнути порівняти непорівнянне. Але факт той, що, за вченням усіх серйозних матеріалістів, людина може пізнати істину шляхом вивчення законів природи (у найширшому значенні цього слова) і здійснити свої ідеали, спираючись на ці закони. Пан А. Луначарський зовсім не знайомий з матеріалістичною літературою. Це видно з тієї нісенітниці, яку він наговорив про матеріалізм Дідро і Гольбаха в статті «Атеїзм», надрукованій у збірнику «Нариси з філософії марксизму» ***.

І тільки внаслідок повного свого незнайомства з матеріалізмом наш пророк «п'ятої релігії» міг визнати себе матеріалістом в указаному ним розумінні. Але цим

* Цит. тв., с. 46.

** І взагалі цим питанням займалися дуже рідко. Що спільного між тим законом природи, який гласить, що сила світла обернено пропорційна квадратам відстаней, і соціально-політичним ідеалом п. А. Луначарського? Навряд чи знайдеться багато мислителів, які взялися б розв'язувати це питання. Був один, який, напевне, розв'язав би його з великою легкістю, але він уже помер. Я маю на увазі покійного д-ра А. М. Коробова, одного з релігійних «шукачів» кінця 70-х і початку 80-х рр. Д-р Коробов видав твір під назвою «Аллазбука, або Тетраграматон». Він розв'язував там, між іншим, глибоке питання про те, скільки міститься атомів у божественній справедливості. І, якщо пам'ять мене не обманює, за обчисленнями і геометричними побудовами Коробова виходило, що божественна справедливість містить у собі 280 тисяч атомів. Я думаю, що п. А. Луначарський легко порозумівся б із д-ром Коробовим, хоча й може здатися, що вони дивляться на предмет з протилежних точок зору.

*** Судячи зі змісту цього збірника, я думаю, що в назву його закралась важлива друкарська помилка. Очевидно, слід читати «Нариси з історії *махізму*». Але не моє діло виправляти друкарські помилки тих видань, на які мені доводиться посилатись. Я не коректор.

невдалим переходом на грунт матеріалізму він лише хотів підкріпити те положення, що не існує «моральних сил, які нібито правлять світом» *... Це положення правильне, незважаючи на своє по-дитячому наївне обгрунтування: сил, про які говорить п. А. Луначарський, справді, немає. Шкода тільки, що під його пером навіть це положення, справедливе саме по собі, відразу одержує досить своєрідний присмак. Посилаючись на «чудову» книгу Геральда Геффдінга про релігію [8], п. А. Луначарський пише, прагнучи настроїти нас на релігійний лад:

«Наука приводить нас до закону вічності енергії, але енергія ця, залишаючись кількісно рівна собі самій, може різнитися в розумінні вартості для людини. Смерть людини, наприклад, скажімо Лассаля і Маркса, Рафаеля, Георга Бюхнера, нічого не змінює в енергетичних рівняннях, але вона констатується як горе, як втрата в світі почуття, в світі цінностей. Прогрес є передусім зростання кількості і висоти культурних цінностей. Чи є прогрес іманентним законом природи? Відповідаючи «так!» — ми є чистими метафізиками, бо стверджуємо те, чого не гарантує нам наука» **.

Цими міркуваннями прочиняються двері релігії, розглядуваній, згідно з визначенням Геффдінга, як турбота про долю цінностей. Але для того, щоб релігія в такому її розумінні могла дати нам яку-небудь втіху в прикрощах, подібних до тих, на які вказує п. Луначарський, ми повинні визнати існування «моральних сил», що стоять вище природи, закони яких виражаються в наших енергетичних рівняннях: інакше наша турбота про «долю цінностей» не приведе зовсім ні до чого. Але ж п. Луначарський не визнає «моральних сил, що нібито правлять світом». Тому йому не залишається нічого іншого, як зайти в суперечність з самим собою. Він і робить це з гідним подиву успіхом.

Якщо в своїй книзі п. Луначарський оголошує, як ми тільки що бачили, чистим метафізиком людину, яка відповідає «так!» на запитання: чи є прогрес іманентним законом природи, то в указаній вище статті «Атеїзм» він категорично заявляє:

* Религия и социализм, с. 46.
** Цит. тв., с. 46—47.

«Матеріальна еволюція і прогрес духовності збігаються. Ось велика істина, яку відкрив і відчув у філософії пролетаріат» *.

Та ж істина, хоча й не так «пишнобарвно», повторюється, втім, п. Луначарським і в його книзі, що взагалі сильно кульгає щодо логіки. Тому помилився б читач, якби подумав, що вказана мною суперечність існує тільки між тим, що говорить п. А. Луначарський у своїй книзі, і тим, що говорить він же в своїй статті. Ні, його книга теж суперечить сама собі. Ось приклад.

Зауваживши, що наука ніколи не дає впевненості, а завжди тільки ймовірність, хоч часто практично рівну впевненості, п. Луначарський ще більше підкріплює своє зауваження таким міркуванням: «Те, що стосується науки взагалі, ще незрівнянно більшою мірою стосується складних наукових прогнозів: про долю світу, землі, людства» **. Але тільки-но ми проймаємось важливістю цього міркування і тільки-но ми говоримо собі: виходить, у нас «ще незрівнянно більшою мірою» не може бути впевненості, наприклад, щодо майбутнього торжества соціалізму, як п. А. Луначарський поспішає нас сильно запевнити: «Соціалізм, як майбутнє,— говорить він,— завдяки марксовому аналізу тенденцій капіталістичного суспільства має імовірність, що межує з достовірністю» ***. Ми знову віримо нашому пророку і, зітхнувши полегшено, говоримо собі: «В такому разі нам нічого боятися за долю тієї «цінності», яку ми називаємо соціалізмом, і нам немає потреби апелювати до релігії; за соціалізм ручиться наука». Але якби ми остаточно заспокоїлись на цьому висновку, то нам же не потрібно було б і пророка. Тому пророк знову страхає нас. Він говорить, що «наука швидше проти нас у загальнішому питанні про те, чи переможуть життя, органічна матерія, розум — у їх самоствердженні перед лицем безглуздої матерії, природи (нібито органічна матерія не є частина природи! — *Г. П.*), подібно до Хроноса готової винищити дітей своїх» ****. Ми знову тремтимо і кричимо: Давайте нам, п. Луначарський, релігію, яка є турботою про долю наших «цінностей»! Але,

* Очерки по философии марксизма. СПб., 1908, с. 148 (курсив п. А. Луначарського).

** Религия и социализм, с. 47.

*** Цит. тв., с. 48.

**** Там же.

даючи нам її, потрудіться пояснити, у чому ж саме проявиться ця її турбота. Само собою зрозуміло, що наш пророк і тут за словом у кишеню не лізе. Він виголошує красномовну тираду, яку я вважаю себе зобов'язаним відтворити для напучення невіруючим майже в усій її повноті.

«Немає меж для пізнання і заснованої на ньому техніки. Подумайте про психічне життя молюска — нашого предка — і про бездротовий телеграф! Тим часом психічне життя нащадка, не так далекого, можливо, при бігу прогресу, так само дивовижно перевершить наше, як сила мозку Фарадея, Марконі перевершує силу нервової клітини протозоя (Ось вони, передречені Ніцше надлюдини! — *Г. П.*). Немає межі для сили думки, тобто доцільної самоорганізації суспільної нервово-мозкової системи, а з нею разом і для прогресу техніки. Ми можемо сказати лише, що має бути боротьба. Ця боротьба почнеться з новим небувалим розмахом саме після перемоги суспільних принципів соціалізму. Соціалізм — це організована боротьба людства з природою для повного її підкорення розуму: в надії на перемогу, в прагненні, напруженні сил — нова релігія. Ми разом з ап. Павлом можемо сказати: «ми врятовані в надії». Нова релігія не може вести до пасивності, до якої, по суті, веде всяка релігія, що дає безумовну гарантію в торжестві добра,— нова релігія вся входить у дію. «Людина народжена не для споглядання,— говорить Арістотель,— а для дії», і начало зворушливого споглядання виганяється тепер з релігії і замінюється началом невтомної активності. Нова релігія, релігія людства, релігія праці, не дає гарантій. Але я думаю, що і без бога і без гарантій — маски того ж бога — вона залишається релігією» *.

Отже, немає меж для прогресу техніки. Тому «ми можемо сказати лише, що має бути боротьба». Це безумовно справедливо. Але оскільки ми можемо сказати *«лише»*, що має бути боротьба, то ми говоримо, що повинна бути і буде нова релігія. Логічно! Далі. Релігія є турбота про долю «цінностей». Ця турбота має смисл тільки в тому разі, якщо вона дає нам які-небудь гарантії. Звідси ми з п. Луначарським робимо висновок, що нам потрібна така релігія, яка не дає ніяких гаран-

* Там же, с. 48—49.

тій, тобто позбавлена всякого смислу. Це знову якнайлогічніше!

Але це ще не все. Ви думаєте, що релігія п. Луначарського справді залишається без бога? Ви помиляєтесь. Я вже вказував, що ця релігія має нестримне прагнення породити принаймні одного бога («між ослом і волом») і принаймні одну богиню. Якщо ви поставилися з деяким сумнівом до моїх слів, то на кару потрудіться послухати самого пророка.

«Але чи так уже в нас і немає бога? — розмірковує п. Луначарський.— Адже уявлення про бога має в собі щось вічно прекрасне. Адже в цьому образі (коли ця ідея виражена в образі) все людське піднято до вищої потенції, звідси краса його...» * Потім, після довгого і недотепного сперечання з Діцгеном, залюблений у красу пророк повторює: «І залишаюсь я без бога, тому що його немає ні в світі, ні поза світом». Тут знову здається, ніби пророк остаточно, хоч і не без жалю, вирішив вигадати обіцяну ним нам «релігію без бога». Але це знову тільки здається. Пан Луначарський знову поринає в роздуми. «І проте»,— зауважує він, і зауважує таким тоном, який ясно дає зрозуміти нам, що його релігія буде, всупереч його ясній обіцянці, з богом. Згадавши і мимохідь облаявши «препогане вчення» Сореля про загальний страйк як про соціальний міф, пророк продовжує: «Але теорія соціального міфа якнайзастосовніша в сфері нової релігійної свідомості (пролетарської, а не арістобердяєвської). Бог як Всезнання, Всеблаженство, Всемогутність, Всеохоплююче, Вічне життя — є справді все людське у вищій потенції. Тоді так і скажемо: бог є людство у вищій потенції. Але людства в вищій потенції не існує? Свята істина. Але воно існує в реальності і приховує в собі потенції. Будемо ж обожнювати потенції людства, наші потенції і уявляти їх у вінку слави для того, щоб міцніше любити їх» **.

Вигадавши, нарешті, бога, пророк, comme de raison ***, впадає в молитвенний настрій і тут же, séance tenante ****, створює молитву: «Хай прийде царствіє божеє», благає він. Regnum gloriae *****, апофеоз лю-

* Очерки по философии марксизма, с. 157.

** Там же, с. 159.

*** Як і годиться.— *Ред.*

**** Негайно.— *Ред.*

***** Царство слави.— *Ред.*

дини, перемога розумної істоти над прекрасною у своїй нерозумності сестрою її — природою. «Хай буде воля Його». Його хазяйська воля від краю до краю, тобто без краю. «Хай святиться ім'я його». На троні світів сяде Хтось, ликом подібний до людини, і упорядкований світ устами живих і мертвих стихій, голосом краси своєї вигукне: «Свят, свят, свят, повні небо і земля слави Твоєї» *.

Помолившись, п. Луначарський почуває себе прекрасно. «І людина-бог оглянеться і усміхнеться,— пророкує він,— бо ось усе добро зело» **. Можливо, воно й справді так буде. І це дуже відрадно. Погано тільки те, що в міркуваннях нашого пророка не все «добро зело»: вони кульгають, як ми бачили, на всі ноги. Вигадана п. Луначарським релігія має тільки одну, правда дуже велику «цінність»: вона може привести серйозного читача в дуже веселий настрій духу. І чим серйозніший буде читач, тим більшу веселість відчує він, прочитавши книгу і статтю нашого пророка.

А втім обгрунтована (гм!) в цих комічних творах нова релігія повинна привернути до себе увагу, як показник суспільного настрою. Маркс недаремно сказав, що релігійні питання мають тепер суспільне значення і що тільки теолог здатний ще вважати, що йдеться про релігію як про таку [9].

Створюючи свою релігію, п. Луначарський попросту підробляється під пануючий у нас тепер суспільний настрій. Тепер з багатьох причин суспільного характеру у нас є великий попит на «релігію» ***. А там, де є попит, з'являється і пропонування. Пан Луначарський взагалі дуже уважно стежить за попитом. Коли був попит на синдикалізм, він поспішив прогулятись в нашій літературі під ручку з відомим італійським синдикалістом Ар. Лабріолою, якого він при цій вірній оказії видав за марксиста. Коли з'явився попит на релігію, він виступив у ролі пророка «п'ятої релігії». Якби в читаючої публіки виявилося негативне ставлення до релігії, то він дуже доречно згадав би, що його релігія була за початковим планом релігією без бога, і досить сво-

* Очерки по философии марксизма, с. 159.

** Там же.

*** Прим. із зб. «Від оборони до нападу». Тут повторюється, але значно більшою мірою, те, що ми пережили в епоху реакції вісімдесятих років.

єчасно догадався б про те, що релігія без бога насправді — зовсім не релігія, а проста гра слів. Істинно, істинно говорю вам: п. А. Луначарський подібний до кокетливої жінки — він хоче подобатись що б там не було. Такі люди, на жаль, завжди існували. Але чому він розраховує подобатися саме в ролі пророка «п'ятої релігії»? Яка та суспільна причина, яка обіцяє йому деякий успіх у цій ролі? Коротше: чому в нас є тепер попит на релігію?

Я відповідаю словами п. Луначарського: «туга жива в людині». Тобто я хочу сказати: в *сучасній* російській людині. «Жива» і дуже сильна. Пояснюється це великими подіями, пережитими Росією протягом останніх років. Під впливом цих подій у багатьох і багатьох «інтелігентів» зникла віра в близьке торжество більш або менш передового ідеалу. А це вже відома справа: коли в людей пропадає віра в торжество суспільного ідеалу, тоді в них виступають на перший план «турботи» про свою власну дорогоцінну особу. До числа таких «турбот» належить «турбота» про те, що стане з цією особою після того, як помре її «земна оболонка». На це питання наука з її, як висловлюється п. Луначарський, енергетичними рівняннями дає досить невтішну відповідь: вона загрожує особистим небуттям. Тому пани хороші, які турбуються про свою дорогоцінну особу, не те що залишають точку зору науки,— це тепер не прийнято в панів хороших,— а заводять подвійну бухгалтерію. Вони говорять: «Одна справа — знання, а інша справа — віра, одна справа — наука, а інша справа — релігія... Наука не ручиться мені за моє особисте безсмертя, а релігія гарантує мені його. Хай живе релігія!» Так міркує, наприклад, п. Мережковський, релігійні шукання якого мені доведеться розглянути в наступній статті. «Релігія» п. Мережковського наскрізь просочена найнепримиреннішим індивідуалізмом. Треба віддати належне п. Луначарському: він вільний від крайностей цього індивідуалізму. Правда, він, сам того не помічаючи, дуже нерідко говорить в його тоні. Для прикладу вкажу на те висунуте ним — теоретично вкрай дивне — міркування, що ми «не знаходимо нічого спільного між законами фізичного світу і нашими істинами та ідеалами». Безглузде з теоретичного боку міркування це має смисл лише в тій мірі, в якій воно служить

вираженням роздвоєності, завжди властивої людині, яка втратила віру в суспільний ідеал і цілком поринула в турботу про свою власну дорогоцінну персону. Але, говорячи таким тоном, п. А. Луначарський робить поступку пануючому настрою. Без цієї поступки він не міг би і пристосуватися до нього. А зробивши її, він негайно дає читачеві зрозуміти, що він, п. Луначарський, як «істинний соціаліст», глибоко проник у суть відносин окремої особи і виду, для нього реальність — вид, людство, а окрема особа — лише часткове вираження цієї сутності *. На цій думці заснована його «релігія» і його проповідь любові. «Індивід закінчує смертю,— говорить він.— Але саме цьому факту відповідає друге вироблене в боротьбі пристосування: розмноження, зв'язане з любов'ю. Це виводить живий організм за межі вузько-індивідуального існування, це виражається в наявності в ньому спочатку надіндивідуальних інстинктів, а потім у видовій самосвідомості, любові до виду» **. Та ж мета боротьби з крайнощами тужливого індивідуалізму примушує його багато говорити про співробітництво як основу надіндивідуального життя: «Суспільство є співробітництво, ціле, яке охоплює індивідів і групи і розкриває в галузі пізнання і техніки горизонти, абсолютно недоступні окремому індивіду... Соціалізм іде в напрямі розвитку світу, який шляхом боротьби і відбору створює дедалі складніші і могутніші вищі одиниці» ***. Всі «пишнобарвні» пророцтва п. Луначарського мають метою гоєння моральних виразок всеросійського «інтелігента», хворого на нудьгу. І цим характеризується його релігійне шукання. Наш пророк охоче говорить про пролетаріат, про пролетарську точку зору, про пролетарську боротьбу і т. ін. Але з пролетаріатом як таким, з пролетаріатом für sich, з робітничим класом, який досяг самосвідомості, п. Луначарський не має нічого «спільного». Він типовий російський «інтелігент» з найбільш вразливих, найбільш поверхових і тому найменш стійких. Цими особливостями його, як розумового типу, пояснюються всі його метаморфози, які він наївно вважає за рух уперед. Якщо він надумав нарядити соціалізм у релігійний одяг і навіть написав забавний

* Религия и социализм, с. 45.

** Очерки по философии марксизма, с. 151.

*** Там же, с. 151—152.

акафіст богові-людству, то це відбулося лише тому, що занепала духом російська «інтелігенція» ударилася в релігію. І Кирєєвський ужив колись вислів: душогрійка новітньої нудьги [10]. З цього вислову багато сміялись. Але смішні явища заслуговують смішних назв. Коли я прочитав книгу «Релігія і соціалізм», я сказав собі: п. Луначарський шиє душогрійку новітньої нудьги. І я досі думаю, що мене не обмануло це моє перше враження.

Тепер звернімо увагу на другий бік тієї самої справи. Вона, як і та, яку ми тільки що розглянули, досить повчальна.

Закінчуючи свою статтю «Атеїзм», п. А. Луначарський пише: «Скинемо ветхий плащ сірого матеріалізму. Якщо наші матеріалісти бадьорі й активні... то це ж *всупереч* їх матеріалізму, а не завдяки йому. Так було і з їхніми справжніми учителями-енциклопедистами. Але буржуазним руйнівним шляхом був матеріалізм як різка антитеза шкідливому містицизму старого режиму. Пролетаріатові потрібен гармонійний синтез, що підіймає обидві протилежності, перетворює їх у собі і знищує їх. Цього синтезу ми всі посильно шукаємо. Можливо, ми помиляємось, але шукаємо радісно і ретельно; сердиті окрики заслужених ветеранів-капралів нас не зупинять:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри — не вы,—

бурчать капрали. «Дядечку, ті померли, а нам жити треба своїм розумом». Капрали командують:

Дружно, детки, все зараз;
Буки аз, буки аз.

«Дядечку, та що ж усе зади повторювати? Пора перейти хоч до складів» *.

Це написано жваво і весело, але, на жаль, не розумно. Allegro, ma non allegro con spirito [11]. Не розумно з тієї досить простої причини, що виявляє повне нерозуміння п. Луначарським своєї ролі в російській соціалістичній літературі. Він віддається своїм вигадуванням під приводом руху вперед і в ім'я подальшого розвитку основних ідей марксизму. Але я вже показав, що його

* Очерки по философии марксизма, с. 160—161.

ставлення до релігії прямо протилежне ставленню до неї Маркса і Енгельса. Тепер я додам, що, викроюючи релігійний костюм для соціалізму, він, як рак, задкує, повертаючись до того погляду на питання про релігію, якого дотримувалась величезна більшість соціалістів-утопістів. Візьмімо хоч Францію. Сен-Сімон і його послідовники проповідують там «нове християнство». Кабе вигадує «істинне християнство». Фур'є гримить проти ірелігійного духу людей нового часу («esprit irreligieux des modernes») *. Луї Блан твердо тримається деїзму. П'єр Леру обурюється людьми, які думають, що пісенька релігії остаточно скінчена, і з пафосом вигукує: «Я — *віруючий*. Нехай я народився в епоху скептицизму; я був до такої міри віруючим за своєю природою, що я зібрав (таке, щонайменше, моє переконання) вірування людства в той час, коли вірування це перебувало в прихованому стані, коли людство, здавалося, не вірило ні в що; і я маю претензію повернути йому цю віру». Той же Леру гордо заявляє, що він прийшов у світ не для того, щоб виявити літературний талант, а для того, щоб знайти найкориснішу істину — релігійну істину (mais pour trouver la vérité la plus utile, la vérité religiense) **. Ми бачимо звідси, що наш російський пророк мав дуже багато попередників у Франції. Або звернімось до Німеччини. Хто не знає, як любив загравати з релігією Вільгельм Вейтлінг? Хто з нас, марксистів, не пам'ятає полеміки Маркса з пророком «нової релігії» Германом Кріге [12], який переселився в Нью-Йорк? У кого не залишилася в пам'яті зроблена Енгельсом гумористична характеристика пророка Альбрехта (який подвизався на початку 40-х років) і пророка Георга Кульмана з Гольштейну, який опублікував у 1845 р. німецькою мовою в Женеві книгу: *«Новий світ, або царство духа на землі. Оповіщення»* [13]. Бачите, скільки пророків! Ми, росіяни, дуже відстали в цьому відношенні від Німеччини, і якщо починаємо трохи поправлятися тепер,

* В одному з рукописів, надрукованих після смерті Фур'є, читаємо: „Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale: c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations" («Усі промахи людського розуму пов'язані з однією початковою причиною — ірелігійністю, відсутністю узгодженості з богом, вивчення його властивостей і одкровень»). Цитовано в *H. Bourgin.* Fourier. Paris, 1905, p. 272.

** Oeuvres de Pierre Leroux (1825—1850), t. I. Paris, 1850, Avertissement, p. XI. Див. також с. 4, 15, 41 і 44 тексту.

то тільки завдяки п. А. Луначарському і його однодумцям. Але що найцікавіше в цій історичній довідці для мене,— як для людини, досить схильної носити так званий п. Луначарським ветхий плащ сірого матеріалізму,— так це той факт, що деякі утопічні соціалісти Німеччини уміли дивитися на матеріалізм з таким же прекрасним презирством, з яким дивиться на нього російський емпіріомоніст і пророк «п'ятої релігії» п. Луначарський. Ми вже чули від цього останнього, що «якщо наші матеріалісти бадьорі і активні, то це ж всупереч їх матеріалізму, а не завдяки йому». Тепер послухайте, що віщав світові утопіст Карл Грюн в літо від різдва Христового 1845-е: «Матеріаліст, який стає соціалістом, робить страшну непослідовність; на щастя, людина завжди краща за свою систему» («Ein Materialist, der Sozialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer werth, als sein System») *. Запізнилися, страшно запізнилися ви, блаженний Анатолію, зі своїми презирливими вироками, зі своїми піднесеними пророцтвами і зі своїм «гармонійним синтезом»!

Але я все-таки вельми вдячний вам, отче святий, за те, що ви, пообіцявши нам релігію без бога, не втримались і вигадали «бога» — людство, склавши підхожий акафіст для його прославлення. Цим ви підтвердили, зрозуміло, нітрохи цього не бажаючи, ту мою думку, що уявлення, властиві релігії, завжди мають анімістичний характер. Ваша релігія є не більш як модна гра. Але і їй не чужа логіка, властива всім взагалі релігіям: люди, які віддаються цій грі, мимоволі починають говорити мовою анімістів, незважаючи на те, що не мають властивих анімістам вірувань. Логіка релігії зобов'язує!

* *Karl Grün.* Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Darmstadt 1845, S. 329 (Соціальний рух у Франції і Бельгії. Дармштадт, 1845, с. 329). Це той самий Карл Грюн, про якого говориться в таких рядках Маркса: «Під час довгих суперечок, що часто тривали цілісіньку ніч, я заразив його, на велику шкоду для нього, гегельянством.... Те, що я почав, продовжував після мого вислання з Парижа пан *Карл Грюн.* Як викладач німецької філософії він мав переді мною ту перевагу, що сам нічого в ній не розумів». (Див.: «К. Маркс о Прудоне» — в додатку до книги «Нищета философии». Переклад, за моєю редакцією, В. І. Засулич. СПб., 1906, с. XIX). [Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 16, с. 27.— *Ред.*]. Це був, як бачите, цілком достойний попередник п. Луначарського.

в) «Сповідь» М. Горького
як проповідь «нової релігії»

М. Горький — чудовий і яскравий художник. Але навіть геніальні художники нерідко бувають абсолютно безпомічні в галузі теорії. За прикладами ходити недалеко: Гоголь, Достоєвський, Толстой, ці гіганти в галузі художньої творчості, виявляють дитячу слабкість кожного разу, коли беруться за те чи інше абстрактне питання. Бєлінський говорив, що в художників розум іде в талант. Небагато знайдеться винятків з цього правила. В усякому разі М. Горький не належить до числа таких винятків. У нього теж розум пішов у талант. Тому і невдалі ті його твори, в яких сильний публіцистичний елемент, наприклад нариси американського життя * і роман «Мати». Дуже погану послугу роблять йому люди, які спонукають його виступати в ролях мислителя і проповідника; він не створений для таких ролей. Новим доказом цього служить його «Сповідь».

У ній є чудові сторінки, продиктовані поетичною свідомістю єдності людини з природою. У таких сторінках голосно чуються гетевські мотиви. Але ці чудові сторінки не заважають повісті «Сповідь» бути в остаточному підсумку дуже невдалою. М. Горький, який у романі «Мати» взяв на себе роль проповідника соціалізму, виступає в цій повісті як проповідник «п'ятої релігії» п. А. Луначарського. І ця обставина псує всю справу; завдяки їй «Сповідь» виявляється непомірно довгою, вигаданою і місцями прямо нудною. Герої — послушник Матвій, від особи якого ведеться розповідь, прочанин Іона, заводський учитель Михайло,— говорять досить недоладні речі. Цього не можна було б поставити М. Горькому за провину, якби він ставився до них як художник, але він ставиться до них як проповідник, який користується ними для вираження своїх власних думок. Тому читач не може не відносити на адресу М. Горького те, що говорять ці його герої. А оскільки вони заговорюються, то їхні речі викликають досадне почуття, примушуючи пригадувати мораль тієї байки Крилова, в якій розповідається, як

Зубатій щуці в голову прийшло
За котяче взятись ремесло.

* *Горький М.* Собрание сочинений в 30-ти томах. М., 1950, т. 7.— *Ред.*

Але в мій план не входить розбір повісті «Сповідь». Говорячи про неї, я матиму справу з М. Горьким не як з художником, а як з релігійним проповідником. Він проповідує те ж, що й п. Луначарський. Але він менше знає (цим я не хочу сказати, що п. Луначарський знає багато); він наївніший (цим я не хочу сказати, що п. Луначарський позбавлений наївності); він менше знайомий з сучасною соціалістичною теорією (це аж ніяк не значить, що п. Луначарський добре знайомий з нею). Тому його спроба одягти соціалізм у ризу релігійності виявляється ще більш невдалою. Заводський слюсар Петро Ягих зауважує в повісті, звертаючись до свого племінника Михайла:

«*Ти, Мишко, нахапався церковних думок, як огірків з чужого города накрав, і непокоїш людей!*» *.

Само собою зрозуміло, що я навіть на жарт не повторюю тут слова: «крадіжка». Воно було б безумовно недоречним. Але я повинен признатися, що релігійні думки М. Горького справляють враження саме огірків з чужого городу, що виросли зовсім не на тому грунті, на якому ростуть і зріють ідеї сучасного соціалізму. М. Горький хоче дати нам філософію релігії, а насправді дає... тільки поняття про те, наскільки погано відома йому ця філософія.

Найбільш знаючий з виведених ним богошукачів, Михайло, говорить для напучення Матвія: «У рабів ніколи не було бога, вони обожнювали людський закон, зовні навіяний їм, і повік не буде бога в рабів, бо він виникає в полум'ї солодкої свідомості духовної спорідненості кожного з усіма!» **. Це фактично неправильно. Бог виникає, як ми вже бачили в першій статті, зовсім не в полум'ї солодкої свідомості духовної спорідненості кожного з усіма. Він виникає тоді, коли даний кровний союз доходить до уявлення про свій тісний зв'язок з даним духом. Мало-помалу члени цього союзу починають ставитися до цього духа з любов'ю і повагою, тобто починають приурочувати до нього ті суспільні почуття, які викликаються і зміцнюються в них спільною боротьбою за існування. Тепер уже можна з упевненістю сказати, що почуття ці виникають набагато раніше, ніж з'являються боги. Тому-то і ясна помилка тих,

* *Горький М.* Собрание сочинений в 30-ти томах, т. 8, с. 351.— *Ред.*

** Там же, с. 352.— *Ред.*

які, подібно до Горького, іменують *релігійним* усяке *суспільне* почуття. Що ж до рабів, то їхніми богами були боги тих племен, до яких вони належали, якщо тільки раби не засвоювали релігії своїх панів. Ось що хочеться насамперед заперечити М. Горькому, який говорить устами свого Михайла, очистивши його фразу від того божественного єлею, яким вона щедротно змазана. Але, придивившись поближче до очищеної від божественного єлею фрази, я бачу, що її, за відомим висловом, «належить розуміти духовно». Бог Михайла не є один із тих численних богів, яким поклонялись або поклоняються дикуни, або варвари, або цивілізовані народи. Це бог майбутнього, той бог, який, за переконанням Горького, буде «побудований» * пролетаріатом, який досягне своєї самосвідомості, у співробітництві з усім народом **. Якщо це так, то само собою зрозуміло, що такого бога ніколи не було і «довіку не буде» не тільки

* Надзвичайно характерний для нинішніх наших богошукачів вислів: вони саме «будують» бога із заздалегідь обдуманим наміром, як архітектор будує будинок, сарай або вокзал залізниці.

** «Богобудівник,— говорить М. Горький устами свого старця Іони (Ієгудиїла теж),— це суть народушко! Незліченний, чудовий народ; великомученик велій, ніж усі церквою прославлені,— сей бо єси бог, творяй чудеса! Народушко безсмертний, його ж духу вірую, його силу сповідаю; він є початок життя єдиний і безсумнівний, він батько всіх богів, колишніх і майбутніх!» [с. 331.— *Ред.*]. Пан А. Луначарський, який написав тлумачник до повісті «Сповідь» (див. його статтю про XXIII збірник «Знания» в 2-й книзі зб. «Литературный распад»), побоюючись, як би читач не запідозрив М. Горького «в с.-р-стві», поспішає упередити таку підозру. Він запевняє: «Аж ніяк не примикаючи до мутної плутанини ес-ерства, ми можемо і повинні стояти на тій точці зору, що вплив пролетаріату на народні маси — не пустий звук, а явище найпершої ваги. Його саме й зображує Горький у «Сповіді». Засяяло світло в пітьмі. Світло це розливається по селах, де ще сильна «влада темряви», навколо всякого міста, всякого заводу» («Литературный распад», с. 92). Тепер ми розуміємо. Тут виходить щось на зразок пресловутої «диктатури пролетаріату і селянства» в застосуванні до релігійної творчості. Пан Луначарський так прямо і говорить: «Та політична гегемонія, те революційне співробітництво, програму яких у загальних рисах указав, а можливість довів навіть такий в очах багатьох «вузький ортодокс», як Каутський, безсумнівно матимуть паралеллю своєю вплив пролетарської ідеології на дрібну буржуазію» (там же, с. 91). Ну, ось і чудово! Після цього всякий розуміє, що, говорячи про «народушко», старець Іона нітрохи не відхиляється від тактики п. А. Луначарського і його однодумців. Всякий, імовірно, бачить також і те, що повість «Сповідь» написана не без впливу оної тактики.

в рабів, але й в усіх тих, які не навернуться в віру, вигадану блаженним Анатолієм. Це — свята істина. Але як би густо не змазував божественним єлеєм цю святу істину М. Горький, вона все-таки буде худа, як найхудіша з худющих корів, що колись приснились єгипетському фараону. Вона не внесе анічогісінько нового ні в наш світогляд, ні в наше розуміння психології пролетаріату.

Втім, зачекайте! Сказавши, що бог Михайла не є один з тих численних богів, яким поклонялися або поклоняються племена і народи на різних стадіях свого культурного розвитку, я знову (і знову, повірте, не з своєї вини) не зовсім точно передав думку М. Горького. В кінці його повісті виявляється, що «богобудівник-народушко» є не народушко більш чи менш віддаленого майбутнього, а народушко сучасності, представлений юрбою богомільців, яка простує в релігійному екстазі за іконою богородиці. І цей народушко» нинішнього часу здійснює навіть чудо зцілення розслабленої, внаслідок чого послушник Матвій звертається до нього з молитвою:

«Ти єси мій бог і творець усіх богів, який зіткав їх із красот духа свого в праці і бунті шукань твоїх!» і т. д.*

Виявляється, що Михайло був неправий, коли говорив, «усміхаючись»: «бог іще не створений». І так само неправий він був, коли «уперто» твердив:

«Бог, про якого я говорю, був, коли люди одностайно творили його з речовини своєї думки, щоб освітити темряву буття; але коли народ розбився на рабів і владик, на частини і шматки, коли він розірвав свою думку і волю — бог загинув, бог зруйнувався! **

Говорю прямо: я нізащо не догадався б, як вийти з усіх цих суперечностей, якби не тлумачник. У тлумачнику п. Луначарський пояснює те, що залишається неясним у самій повісті.

«Міць колективу, краса екстазу колективного життя, чудотворяща сила колективу,— читаємо ми в тлумачнику,— ось те, у що вірить автор, ось те, до чого кличе він. Але чи не сказав він сам, що народ розрізнений і пригнічений зараз? Чи не сказав він, що колек-

* *Горький М.* Собрание сочинений в 30-ти томах. т. 8, с. 378.— *Ред.*

** Там же, с. 350—351.— *Ред.*

тивізму можна шукати лише в народі новонародженому, на заводі? — Так, тільки тут, тільки в збиранні колективу класового, в повільному будуванні загальнопролетарської організації — справжня робота по перетворенню людей у людство, хоча теж підготовча робота. Це не значить, щоб поривами, моментами не спалахував колективний настрій, щоб інколи і випадково не зливались де-не-де людські маси в одностайне ціле. І ось, як символ грядущого, як блідий прообраз — блідий порівняно з грядущим, але яскравий порівняно з навколишнім,— дає Горький своє чудо» *.

Дуже добре. Чудо зцілення розслабленої є символ грядущого. Але ось у чім справа. Якщо ті моменти, коли «спалахує колективний настрій» і коли людські маси «зливаються в одностайне ціле», повинні бути визнані моментами народження бога, «який творить чудеса», то доводиться сказати, що бог, якому, за словами Михайла, тільки ще належить народитися, народжувався незліченну кількість разів на найрізніших стадіях культурного розвитку. І не тільки народжувався, але й народжується щоразу, коли глибоко віруюча юрба бере участь у релігійних процесіях. Я ніколи не був у Лурді, але мені здається, що якби я потрапив туди, хоча б на нетривалий час, то я сподобився б на власні очі побачити, можливо, навіть не один «символ грядущого», цілком подібний до того, який зображений у повісті Горького. А це значить, що в цьому символі немає нічого символічного. Мало того. «Людські маси» зливаються в «одностайне ціле» не тільки при здійсненні релігійних обрядів. Вони зливаються в нього також, наприклад, у військових танцях: Стенлей дає прекрасний опис одного з таких танців, бачених ним у внутрішній Африці. Потрібно було б багато доброї волі для того, щоб відкрити в таких проявах колективного життя прообраз майбутньої релігійної творчості. Я не знаю, чи відчуває це М. Горький. Очевидно, ні. Але п. А. Луначарський усвідомлює, що справа тут складається не зовсім до ладу, і намагається її поправити. «Важливі тут саме наявність *спільного* настрою, *спільної* волі,— запевняє він у своєму тлумачнику.— Колектив, правда, створений тут штучно, і сила його фетишизується в умах учасників, але він все ж створений, і сила в наявності.

* *Литературный распад, книга 2, с. 96, 97.*

Справа не в тому, щоб *заперечувати* чисто все, апріорно, а в тому, щоб розуміти й оцінювати» *. Це так. Справа, звичайно, не в тому, щоб *заперечувати* «чисто все» і «апріор», а в тому, щоб оцінювати і розуміти. Але чи добре розуміє і оцінює сам п. А. Луначарський те, що сказано в його тлумачнику? Я боюсь, що — погано. Що свідомий пролетаріат, здійснюючи своє велике історичне завдання, багато разів проявить свій «спільний настрій» і свою «спільну волю», це ясно без усяких пояснень. Але абсолютно нізвідки не випливає, що цей «його спільний настрій» і ця його «спільна воля» матимуть релігійний характер. Пану Луначарському повірять у цьому разі тільки ті, хто задовольниться «етимологічним фокусом», що зводиться до ототожнення слова «релігія» зі словом «зв'язок». Але ми вже бачили, як ставився до цього фокуса один із засновників наукового соціалізму, і тому нас не зіб'є з пуття п. Луначарський, який повторює цей фокус в ім'я Маркса. Далі, справедливе те, що в випадку, який нас цікавить, «сила колективу фетишизується в умах учасників», але все питання в тому, чи завжди це так буде. А. Луначарський і М. Горький хотіли б, щоб так було завжди. Бачачи, що старі фетиші почасти віджили, почасти відживають свій вік, вони задумали перетворити у фетиш саме людство, накладаючи на нього з цією метою штемпель божественності. Вони уявляють при цьому, що керуються своєю любов'ю до людства. Але це — просте і навіть забавне непорозуміння. Вони починають з того, що визнають бога фікцією, а кінчають тим, що визнають людство богом. Але ж людство — не фікція. Навіщо ж називати його богом? І чому ж для людства буде приємно, якщо його ототожнять з однією з його власних фікцій? Ні, як хочете, а я перед послушником Матвієм і старцем Ієгудиїлом віддаю перевагу Ф. Енгельсу, який говорив:

«Нам нема потреби закликáти спочатку абстракцію якогось «бога» і приписувати їй усе прекрасне, велике, високе і справді людське для того, щоб побачити велич людської істоти...» **.

Енгельс хвалить Гете за те, що він неохоче вдається до божества і навіть уникає цього слова: «...тільки люд-

* Литературный распад, кн. 2, с. 97.

** *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 554.— *Ред.*

ське було його стихією, і ця людяність, це визволення мистецтва від оков релігії саме й становить велич Гете» *. Як добре було б, якби вивчення марксизму допомогло М. Горькому зрозуміти велич Гете з цього його боку!

Але поки що мені доводиться розбирати промахи, наробленї Горьким, який увірував у велич п. А. Луначарського.

Ось другий промах, що не поступається першому. Прочанин Іона — він же Ієгудиїл — кричить («голосно говорить,— ніби сперечаючись»):

«Не безсиллям людей створений бог, ні, але від надлишку сил, і не поза нами живе він, брате, а всередині! Видобули ж його з середини нас з переляку перед питаннями духу і поставили над нами, бажаючи стримати гордість нашу, завжди незгодну з обмеженнями волю нашу. Говорю: силу обернули в слабість, затримавши насильно ріст її! Образи досконалості поспішно робляться, це — шкода нам і горе. Але люди поділяються на два племені: одні — вічні богобудівники, інші — назавжди раби полоненого прагнення до влади над першими і над усією землею. Захопили вони цю владу і нею стверджують буття бога поза людиною, бога — ворога людей, судді і пана на землі. Спотворили вони особу Христа, відкинули його заповіді, бо Христос живий — проти них, проти влади людини над ближнім своїм!» **

Це, справді, дивна філософія історії! Згідно з нею, люди поділяються на два племені, одне з яких «вічно» займається богобудівництвом, а друге «завжди» прагне підкорити собі вічних богобудівників. Цими взаємними відносинами «племен» і пояснюється нібито походження поняття про бога, який існує поза людиною. Це знову фактично неправильно. Поняття про бога, який існує поза людиною, зобов'язане своїм походженням не поділу людей на «племена» чи класи, а первісному анімізму. Неправильне тому і те, що бог «створений від надлишку сил». Нарешті, ні на чому не основана та думка, що вчення «Христа спрямовувалось проти влади людини над ближнім своїм». Правда, нам украй важко судити про те, яке це вчення в своєму первісному вигляді,

* *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 554.— *Ред.*
** *Горький М.* Собрание сочинений. т. 8, с. 330.— *Ред.*

але саме через це ми повинні поводитись із ним обережно і не вкладати в нього свої власні прагнення. В усякому разі, ми не повинні забувати слова: «царство моє не від миру сього». Що ж до перших християн, то коли б чи не найвидатніший із них писав: «раби, покоряйтеся панам своїм!» Навіщо ж спотворювати історичну істину? Роблячи ці заперечення М. Горькому, я згадую про тлумачник (дуже зручна річ — цей тлумачник. Його завжди треба мати під рукою при читанні «Сповіді») і знаходжу в ньому ось ці слова: «Герой «Сповіді» — не соціал-демократ і не робітник, а напівселянин. Це слід гарненько замітити» *. Ці слова стосуються, власне, послушника Матвія. Але вони так гарно «замічені» мною, що я не проти був би застосувати їх до старця Іони-Ієгудиїла, який наговорив дурниць про бога, про Христа і про двоє вічних «племен» людей. Як знати? Можливо, він говорить дурниці тільки тому саме, що він не соціал-демократ, не робітник, а «напів»-що-небудь інше? Але мій сумнів рішуче усувається самим п. А. Луначарським, котрий якраз з приводу зустрічі героя «Сповіді» з Іоною говорить у своєму тлумачнику (повторюю: не розставайтесь ви з тлумачником при читанні «Сповіді»!): «Ідейна сила і цілковита новизна повісті Горького полягають саме в грандіозній картині: змучений народ, в особі свого ходака, свого шукача, лице в лице стикається з «новою вірою», з істиною, яку несе світові пролетаріат» **. Якщо це так, якщо старець Іона викладає змученому Матвію істину, яку несе світові пролетаріат, то тут ми повинні бути суворі; тут ми не маємо права брати до уваги пом'якшуючу обставину на зразок того, що Іона не робітник, а «напів»-невідомо що, і тут ми повинні вимагати від М. Горького, «який створив» Іону, нової істини в усій її повноті. Але я вже сказав, що великий художник Горький — поганий мислитель і невдалий проповідник нової істини. У цьому вся справа.

Буду відвертий до кінця: з таким великим художником, як Горький, критика зобов'язана говорити «напрямки, без вигину». М. Горький сам украй погано переварив ту істину, яку несе світові пролетаріат. Цим пояснюється багато його літературних промахів. Якби

* Литературный распад, II, с. 90.
** Там же, с. 91.

він добре переварив названу істину, то його американські нариси були б написані зовсім в іншому дусі: їх автор не виступав би перед нами у вигляді народника, який проклинає пришестя капіталізму. Якби він добре переварив цю істину, то ті герої, яким він доручає віщати її, не говорили б двозначних дурниць при кожній зручній і незручній нагоді. Нарешті,— і це найголовніше,— якби він добре переварив цю істину, то він ясно побачив би, що нині немає ні теоретичної, ні практичної потреби розігрівати стару помилку Фейєрбаха і накладати штемпель релігії на такі відносини людей між собою, на такі їхні почуття, настрої і прагнення, у яких немає зовсім нічого релігійного. Тоді він і сам не зробив би величезної помилки, що носить назву «Сповідь». Але... мало що було б, якби було те, чого нема. «Зубатій щуці в голову прийшло за котяче взятись ремесло». Горький захотів бути вчителем, тоді як він сам ще далеко не довчився. Хлопець Федюк говорить Матвію, проводжаючи його вночі: «Усі говорять одне — не годиться таке життя! Гнітить. Поки я цього не чув — жив спокійно. А тепер — бачу, на зріст я не виріс, а доводиться голову нагинати, значить, правильно — гнітить!» * Додайте до цього кілька фраз про те, що на землі повинна царювати правда, що людина не повинна панувати над людиною і що тому пролетаріат повинен боротися з буржуазією,— і ви вичерпаєте весь соціалістичний світогляд М. Горького. Я категорично стверджую, що нічого крім цього не сказав він у своєму романі «Мати», де він виступив у ролі проповідника соціалізму, тоді ще не одягненого ним у попівський підрясник. Але цього надто не досить для того, щоб бути соціалістом, застрахованим від утопій добрих старих часів. Через це Горький і не встояв перед найнедоладнішою утопією нового бога, вигаданого п. А. Луначарським для виправлення, напучення і підбадьорення розпачливих «інтелігентів».

Але повернемось до «Сповіді». У ній є одне місце, дуже цікаве в розумінні психології нинішньої нашої *боготворчості*. Матвій розповідає, як вплинула на нього зустріч з Михайлом, який стверджував, що людині все треба знати.

* *Горький М.* Собрание сочинений, т. 8, с. 368.— *Ред.*

«І ось заглибився я в читання, цілими днями читав. Важко мені і досадно: книги зі мною не сперечаються, вони просто знати мене не хочуть. Одна книга замучила — говорилося в ній про розвиток світу і людського життя. Проти Біблії було написано. Все дуже просто, зрозуміло і необхідно, але нема мені місця в цій простоті, стає навколо мене ряд різних сил, я серед них, як миша в западні. Читав я її разів зо два, читаю і мовчу, бажаючи сам знайти в ній діру, через яку міг би я вилізти на волю. Але не знаходжу» *.

Ми вже знаємо завдяки тлумачнику, що герой «Сповіді» — соціал-демократ і не робітник, а напівселянин і що це слід «гарненько замітити». Але тут справа зовсім не в «напівселянстві» Матвія. Теоретичного утруднення, що поставило у безвихідь «напівселянина» Матвія, коли б чи не повною мірою зазнає і його вчитель Михайло, якого, здається, треба визнати соціал-демократом... на релігійній підкладці.

«Запитую вчителя мого:

— Як же так? Де ж людина?

— Мені,— каже він,— теж здається, що це неправильно, а в чому помилка — пояснити не можу! Однак — як здогад про план світу — це дуже красиво!» **.

Як видно, книга була матеріалістична, і вона викликала в Матвієві те саме питання, з приводу якого було пролито багато чорнила під час суперечок марксистів з суб'єктивістами: питання про те, як погодити поняття про природну необхідність з поняттям про людську активність. Відомо, що суб'єктивісти не вміли розв'язати це питання і билися в ньому, подібно до Матвія, як миша в западні. Вони, знову-таки подібно до Матвія, запитували марксистів: «Де ж людина?» Марксисти відповідали їм, указуючи на дане ще Гегелем і засвоєне Марксом і Енгельсом *** розв'язання цього питання. Розв'язання це не задовольняло суб'єктивістів. Це було зрозуміло само собою. Але справа ускладнилась тим, що між самими марксистами правильно зрозуміти це розв'язання здатні були тільки ті, які стояли на точці зору новітнього діалектичного матеріалізму. Ті ж, що схилялися

* *Горький М.* Собрание сочинений, т. 8, с. 350.— *Ред.*

** Там же.— *Ред.*

*** [*Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 20, с. 110—111.— *Ред.*] Пор. також сторінки, що відносяться сюди, моєї книги: «До питання про розвиток моністичного погляду на історію».

до вчення Канта,— таких було тоді, на наш сором, немало,— або взагалі відзначалися безтурботністю відносно філософії, позбавлені були будь-якої теоретичної можливості погодити поняття про свободу з поняттям про необхідність і тому раніше чи пізніше, тим чи іншим шляхом, повертались на теоретичні позиції суб'єктивістів. Таким чином, питання це залишилося в тумані навіть для багатьох із тих, які з повною щирістю і без усяких застережень співчували сучасному рухові свідомого пролетаріату. У їх числі, як це виявляється тепер, був М. Горький.

Він уже давно цікавився цим питанням. Ще в його оповіданні «Нудьга» (1896 р.) безрукий Миша веде з гулякою-купцем Тихоном Павловичем таку до вищої міри знаменну розмову:

«Я був іншого погляду на людину і дуже турбувався за себе і за інших — як, мовляв, і що, і який смисл, і в чому суть, і навіщо, і чому... Зараз — наплювати! Проходить життя певним порядком, ну, і проходь,— так, значить, треба, і я тут ні при чому. Закони-с; проти них неможливо йти... І нема чого, тому що навіть і той, хто все знає, нічого не знає. Вже повірте мені в цьому випадку — з розумнющими людьми вів про ці діла бесіди — з студентами і з багатьма священнослужителями церкви. Хе-хе!..

— Значить, людині нікуди податись?

— Ні на вершок! — блиснувши очима, сказав безрукий і, посунувшись усім корпусом у бік Тихона Павловича, додав голосом, придушеним і суворим: — Закони! таємні причини і сили — розумієте? — Він підняв угору брови і багатозначно хитнув головою.— Нікому нічого не відомо... Пітьма! — Він зіщулився, увібрав у себе голову, і мельнику здалося, що якби його співбесідник мав руку, то він напевне посварився б йому пальцем.— І значить, живи, але не жалійся і корись! Більше нічого...» *

Коли з'явилось оповідання «Нудьга», хотілось і можна було думати, що його автор знає, в чому слабка сторона міркування безрукого Миші. Після появи «Сповіді» думати так, на жаль, уже не можна. Михайло, який представляє в ній, за висловленням тлумачника, істину, яку несе світові пролетаріат, з похвальною відвертістю признається, що він не вміє відповісти на пи-

* *Горький М. Собрание сочинений, т. 8, с. 290—291.— Ред.*

тання: «Де ж людина?», тобто розв'язати антиномію між природною необхідністю і людською свободою. І даремно ми стали б шукати в розмовах — взагалі досить красномовних — дійових осіб повісті хоч якого-небудь натяку на розв'язання цього питання. Натяку нема, та й бути не могло. Горький остаточно вирішив, що коли дотримуватись матеріалістичного погляду на всесвіт, то необхідно визнати безвідрадні висновки Матвія і безрукого Миші щодо людської свободи. «П'ята релігія» і послужила йому дверима, через які він урятувався від цього безнадійного висновку. Правда, релігія ця, взята сама по собі, нібито не має прямого відношення до питання про те, як сполучається поняття про свободу з поняттям про необхідність. Але з ним якнайтісніше зв'язана та «філософія», на яку спирається «п'ята релігія», принаймні так говорить п. Луначарський, який створив нового бога і написав тлумачника до повісті «Сповідь». У своїй статті «Атеїзм» * він дуже докладно запевняє читача, що нібито «сірий матеріалізм» не залишає жодного місця для людської свободи, тоді як філософія «емпіріомонізму» ставить її на непохитні теоретичні основи. Взагалі можна з упевненістю сказати, що «п'ята релігія» могла бути створена і прийнята тільки такими «марксистами», які не зуміли справитись із найголовнішими теоретичними положеннями вчення Маркса—Енгельса. Це теж дуже «слід гарненько замітити».

Додам мимоходом, що п. Д. Мережковський поставився з великою увагою до розпатякувань безрукого Миші і оголосив, що вони являють собою «наукове ignoramus» — не знаємо, що спустилося до босяцького «дна» **. У своїй оцінці матеріалізму («механічного світогляду») і моральних висновків, що з нього випливають, п. Мережковський близько і зворушливо сходиться з п. Луначарським. «І це не завадить гарненько замітити». У нашій сучасній боготворчості є кілька різновидів, кожен з яких виражає особливий психологічний настрій і особливі суспільні «шукання». Але всім їм разом узятим властива одна спільна риса: повне невміння розв'язати антиномію між свободою і необхідністю.

Не суспільна свідомість визначає собою суспільне буття, а навпаки: суспільне буття визначає собою су-

* Стаття ця в змісті прикрашеного нею збірника названа «Атеїсти».

** *Мережковский Д. С.* Грядущий хам. СПб., 1906, с. 61.

спільну свідомість. Суспільні рухи і суспільні настрої спричиняються зовсім не теоретичними помилками тих людей, які беруть участь у цих рухах або зазнають цих настроїв. Але раз дано певний суспільний рух або,— щоб висловитися точніше,— раз дано певний стан суспільства і раз дано відповідний йому суспільний настрій, то входить у свої права і теорія. Але всякий теоретичний настрій відповідає даному суспільному настрою. Діалектичний матеріалізм зовсім не годиться для боготворчості. Хто, поступаючись настрою, що панує серед нашої сучасної «інтелігенції», береться за боготворчість, той необхідно повинен відректися від діалектичного матеріалізму і зробити певні теоретичні помилки. А це не всякому дано. Для цього теж потрібні певні попередні дані, які в випадку, що нас цікавить, зводяться, головним чином, до нездатності подолати вказані мною теоретичні труднощі.

Пора закінчувати. Але мені хочеться сказати ще два слова про невдалу повість М. Горького.

Михайло повчає в ній Матвія:

«Почалося це паскудне і негідне розуму людського життя з того дня, коли перша людська особистість відірвалась від чудотворної сили народу, від маси, матері своєї, і зіщулилася зі страху перед самотністю і безсиллям своїм в нікчемний злий клубок дрібних бажань, клубок, який наречений був — «я». Ось оце саме «я» і є найлютіший ворог людини! На справу самозахисту свого і утвердження свого серед землі воно даремно вбило всі сили духу, всі великі здібності до створення духовних благ!» *

Це примушує мене ще раз згадати полеміку Маркса з Германом Кріге. Кріге писав, проповідуючи свою нову релігію: «У нас є справа, значно краща, ніж турбота про наше жалюгідне «я» (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen)». Маркс відповідав на це тим різким зауваженням, що релігія Кріге, *як і будь-яка інша*, закінчує сервілізмом перед метафізичною або навіть релігійною фікцією, якою є людство, відокремлене від «я» **. Дуже раджу Михайлові і його творцеві — М. Горькому — вдуматися в ці слова автора «Капіталу».

* *Горький М.* Собрание сочинений, т. 8, с. 344.— *Ред.*

** Gesam[melte] Schriften von K. Marx und F. Engels. II. S. 425. [Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 4, с. 15.— *Ред.*].

Вдуматись, справді, варто! Питання про «я», будучи застосоване до взаємних відносин людей, дуже нерідко розв'язується за метафізичною формулою «або — або»: *або «не я»* приноситься в жертву ради «я» (розв'язання в дусі Ніцше), *або ж «я»* оголошується таким, що не заслуговує ніякої уваги через інтереси «не я» (розв'язання в дусі Кріге і Михайла). Діалектичне вирішення цього питання, що дає логічну можливість погодити обидві сторони цієї антиномії, указане було ще Гегелем, у якого воно було запозичене між іншим нашими Герценом і Бєлінським. Але в тім-то й біда, що багато дорогоцінних здобутків західноєвропейської думки в процесі її історичного розвитку, до Маркса і Енгельса включно, залишилися невідомими нашим нинішнім боготворцям. Це — риса, що споріднює їх з «критиками Маркса». Іона стверджує в Горького: «Не можна говорити людині — стій на цім! але — звідси іди далі!» Та «формула прогресу», яку засвоїли для свого власного вжитку «критики Маркса» і нинішні наші боготворці, гласить: «Не можна говорити людині — стій на цьому (на Марксі), але — звідси іди назад, туди, де перебувала людська думка раніше Маркса або навіть раніше Гегеля: там належить тобі зробити цілий ряд блискучих відкриттів».

Гоголь, Достоєвський, Толстой, Горький — усе це величезні художні таланти. І всі ці величезні таланти спіткнулись об релігію, на несказанну шкоду для своєї художньої творчості. У цьому вони всі схожі один на одного. Але тільки в цьому. Кожен з них, як і належало величезному талантові, творив по-своєму. Навіть об релігію кожен з них спіткнувся на свій особливий лад. Як же саме спіткнувся об неї М. Горький?

Легко сказати: М. Горький зробив таку-то теоретичну помилку. Треба ще вияснити, чому його думка пішла по тому теоретичному шляху, на якому нею зроблена була ця помилка. Легко сказати: М. Горький підкорився впливу такого-то або такого-то боготворця, скажімо — п. А. Луначарського. Треба ще вияснити той його душевний стан, який зробив можливим вплив на нього цього боготворця. Адже що таке п. А. Луначарський у порівнянні з М. Горьким? Копиця сіна в порівнянні з Монбланом. Чому ж Монблан підкорився впливу копиці? Чому наш поетичний «Буревісник» заговорив тепер містичною мовою святенника?

Значення М. Горького в російській літературі полягає в тому, що він у ряді поетичних нарисів проводив у підходящий історичний момент ту думку, яку в нього ж висловлює старуха Ізергіль: «Коли людина любить подвиги, вона завжди зуміє їх зробити і знайде, де це можна. У житті, чи знаєш ти, завжди є місце подвигам». Але поетичний співець подвигів, який з такою силою вдарив по серцях російських читачів, погано вияснив собі ті історичні умови, за яких належало здійснювати подвиги передовій людині сучасної Росії. В теоретичному відношенні він страшенно далеко відстав від свого часу, а краще сказати,— він ще не наздогнав його. Тому в душі його залишилось місце для містицизму. Його завзята Мальва захоплювалась житієм Олексія — божого чоловіка. Горький схожий на свою Мальву. Захоплюючись красою подвигів, він не проти глянути на них під кутом релігії. Це — велика і досадна слабкість. І саме завдяки цій великій і досадній слабкості маленька копиця змогла підкорити своєму впливу височенну гору.

Стаття третя

Євангеліє від декадансу

> «*Релігійні* питання дня мають тепер *суспільне* значення. Про *релігійні* інтереси як *такі* не може бути більше мови. Тільки *теолог* здатний ще вважати, що йдеться про релігію як релігію» *.
>
> *К. Маркс*

I

Пп. Луначарський і Горький проголошують людину богом на тій підставі, що іншого бога нема і бути не може. Але більшість наших релігійних письменників висловлюються проти такого pronunziamento. З особливою пристрасністю повстає проти нього п. Д. Мережковський. Він говорить: «Свідоме християнство є релігія бога, який став людиною; свідоме босяцтво, антихристиянство є релігія людини, яка хоче стати богом. Це останнє, звичайно, обман. Адже вихідна точка бося-

* *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 2, с. 115.— *Ред.*

цтва — «існує *тільки* людина», нема бога, бог — ніщо; і, отже, «людина — бог» значить: людина — ніщо. Вигадане обожнення приводить до справжнього знищення людини».

Ми зараз побачимо, з якого приводу заговорив п. Мережковський про «свідоме босяцтво»; тепер же я обмежусь поки тим зауваженням, що п. Мережковський цілком правий у своєму негативному ставленні до «релігії людини, яка хоче стати богом» *. Як я вже відзначив це в другій статті, дуже слабка логіка тих людей, які спочатку оголошують бога фікцією, а потім визнають людину богом; адже людина не фікція, не вигадка, а реальна істота. Але якщо п. Мережковський,— а з ним і більшість наших релігійних шукачів,— правильно вказує слабку сторону релігії «людинобожества», то це ще не значить, що він сам знаходить правильну точку зору в релігійному питанні. Ні, він помиляється нітрохи не менше А. Луначарського. Але він помиляється на інший лад, і нам треба визначити тепер, у чому полягає головна відмітна риса його власної помилки: визначення цієї риси дасть нам можливість зрозуміти одне з найцікавіших (з точки зору соціальної психології) явищ у нашому сучасному богошуканні.

Пан Д. Мережковський має досить утішну думку про свою освіту. Він зараховує себе до людей, які проникли до глибини європейської культури **. Ця його втішна і скромна думка про самого себе, зрозуміло, дуже і дуже перебільшена: до глибини європейської культури йому далеко, але в усякому разі треба визнати, що він посвоєму дуже освічена людина. І ця дуже освічена людина не належить до жодної з реакційних або хоча б тільки консервативних суспільних груп.

Де там! Він, навпаки, вважає себе прихильником такої революції, перед якою повинна збліднути від жаху прозаїчна і міщанська Західна Європа. Тут, звичайно, знову є величезне перебільшення. Ми побачимо, що у Західної Європи немає абсолютно ніяких підстав бліднути перед такими революціонерами, як п. Мережковський і його релігійні однодумці. Але все-таки правильно те, що п. Мережковський незадоволений існуючим

* Див.: Грядущий хам і т. д., с. 66.

** Див.: його статтю: «Religion und Revolution» у збірнику «Zar und Revolution». München und Leipzig, 1908, S. 161.

порядком речей. Здавалось би, що ця обставина повинна викликати симпатію до нього у всіх ідеологах пролетаріату. А тим часом важко уявити собі такого ідеолога пролетаріату, який поставився б до п. Мережковського інакше, як з обуреним сміхом. Чому ж це так?

Звичайно, не тому, що в нашого автора є слабості доречно й недоречно згадувати чорта. Ця слабкість дуже смішна; але вона зовсім не шкідлива. Справа зовсім не в ній. Вона в тому, що навіть там, де п. Мережковський хоче бути крайнім революціонером, він виявляє такі прагнення, яким аж ніяк не можуть співчувати ідеологи робітничого класу. І ось саме ці його прагнення і виражаються в його релігійному «шуканні».

Теоретичні претензії, з якими п. Мережковський підходить до питання про релігію, надзвичайно мало відповідають тим теоретичним засобам, які є в його розпорядженні. Це найкраще видно там, де він критикує так зване ним свідоме босяцтво. Ось подивіться. Він пише: *«Людський, тільки людський»* розум, відмовляючись від єдино можливого утвердження абсолютної свободи і абсолютного буття людської особистості — *у богові*, тим самим утверджує абсолютне рабство і абсолютну нікчемність цієї особистості в світовому порядку, робить її сліпим знаряддям сліпої необхідності — «фортепіанним клавішем» або «органним штифтиком», на якому грають закони природи, щоб, погравши, знищити. Але людина не може примиритися з цим знищенням. І ось, для того, щоб утвердити *що б там не було* свою абсолютну свободу і абсолютне буття, вона примушена заперечувати те, що їх заперечує, тобто світовий порядок, закони природної необхідності і, нарешті, закони власного розуму. Рятуючи свою людську гідність, людина тікає від розуму в безумство, від світового порядку в «руйнування і хаос» *.

Що значить «абсолютна свобода», утвердити яку людина хоче, за словами п. Мережковського, *«що б там не було»*? І чому людина, позбавлена можливості утвердити абсолютну свободу, повинна вважати себе сліпим знаряддям необхідності? Це невідомо. Якби п. Мережковському справді пощастило проникнути до глибини європейської культури, то він виявив би більше обережності в поводженні з поняттями «свобода», «необхід-

* Грядущий хам, с. 59.— Курсив в оригіналі.

ність». Справді, ще Шеллінг говорив, що якби даний індивідуум був безумовно вільний, то всі інші люди були б безумовно невільні і свобода була б неможлива. В застосуванні до історії це значить,— як це вияснив той же Шеллінг в іншому своєму творі,— що *вільна* (свідома) діяльність людини передбачає *необхідність*, як основу людських вчинків *. Коротше, за Шеллінгом, наша *свобода* не є пусте слово тільки в тому випадку, коли дії наших ближніх *необхідні*. А це значить, що європейська «культура», в особі своїх найглибших мислителів, уже розв'язала ту антиномію, яку висуває тепер п. Мережковський у своїй критиці «свідомого босяцтва». І вона зробила це не сьогодні, не вчора, а понад сто років тому. Ця обставина вже дає нам повну можливість судити про те, яка велика невідповідність між теоретичними претензіями п. Мережковського і тими теоретичними засобами, які є в його розпорядженні: наш нібито глибоко культурний автор відстав від філософської думки культурної Європи більш як на ціле століття. Це дуже і дуже комічно!

II

За словами п. Мережковського, спільна метафізична вихідна точка інтелігента і босяка зводиться до механічного світогляду, тобто до «утвердження як єдино реального, того світового порядку, який заперечує абсолютну свободу і абсолютне буття людської особистості в богові і який робить з людини «фортепіанний клавіш» або «органний штифтик» сліпих сил природи. На підтвердження цього він посилається на вже цитовані мною (у другій статті) міркування одного з босяків Горького: «Існують закони і сили. Як можна їм противитись, якщо в нас усі знаряддя в розумі нашому, а він теж підлягає законам і силам? Дуже просто. Значить, живи і не комизись, а то зараз зруйнує на порох сила». На питання свого співбесідника: «Значить, людині нікуди податись?» — босяк з непохитною впевненістю відповідає: «Ні на вершок! Нікому нічого не відомо... Пітьма!» І ця його відповідь уявляється п. Мережковському як дві краплі води схожою на той остаточний висновок, до

* Див.: *Шеллинг Ф. И.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 344—345.— *Ред.*

якого приходить «механічний світогляд». Він говорить: «Адже це і є наукове ignoramus — не знаємо,— що спустилося до босяцького «дна». І тут, «на дні», воно матиме такі ж самі наслідки, як там, на інтелігентській поверхні». Але, говорячи це, п. Мережковський, зрозуміло абсолютно несвідомо, показує не те, що «наукове ignoramus» збігається з міркуваннями босяка, а те, що він сам — босяк у питаннях цього роду.

Люди, трудами яких створювались елементи «механічного світогляду», тобто природознавці, дуже часто були зовсім безтурботні щодо філософії. І оскільки вони були безтурботні щодо неї, остільки вони абсолютно не цікавились питаннями про те, як відноситься поняття про людську свободу до поняття про природну необхідність. Але оскільки вони цікавились філософією і оскільки вони займались питанням про взаємне відношення названих мною понять, остільки вони приходили до висновків, що не мають нічого спільного з розпатякуванням нещасного горьковського п'яниці. Знамените ignoramus, правильніше, ignorabimus *, Дюбуа-Реймона відноситься до питання про те, чому коливання певним чином організованої матерії супроводжується так званими психічними явищами. І та обставина, що наука позбавлена можливості знайти відповіді на *такі* питання, ще не дає п. Мережковському ні найменшого права приписувати її думаючим, тобто філософськи розвиненим, представникам безглузде протиставлення «людини» силам природи. Сучасним природознавцям достатньо було засвоїти собі здобутки класичного німецького ідеалізму, тобто висновки Шеллінга і Гегеля, щоб дивитись на таке протиставлення як на один із найяскравіших взірців найлегковажніших дурниць. Уже з часів Бекона і Декарта природознавці дивились на людину як на можливого володаря природи: tantum possumus quantum scimus (стільки можемо, скільки знаємо). І цей вимір влади людини над природою обсягом знання її законів, як небо від землі, далекий від того *«нікуди подітись»*, яке п. Мережковський нав'язує науці як її остаточний висновок. І той факт, що п. Мережковський міг нав'язати науці цей смішний висновок, ще раз показує нам, яка велика невідповідність між його теоретичними претензіями і тими

* Не знаємо... не взнаємо.— *Ред.*

теоретичними засобами, які він має у своєму розпорядженні.

Пан Мережковський думає, що всякий прихильник «механічного світогляду» *повинен* дивитися на людину як на «фортепіанний клавіш» або «органний штифтик» сліпих сил природи. Це дурниці. Але дурниці теж з'являються не без причини. Чому ж вигадав свої дурниці наш «глибоко культурний» автор? Тому, що він не може відкараскатись від точки зору анімізму.

III

З точки зору анімізму, що досяг певного ступеня розвитку, людина, як і весь всесвіт, є сотворіння бога чи богів. З того часу, як людина привчається дивитися на бога як на свого батька, вона, природно, починає вважати його джерелом усяких благ. І через те, що свобода в усіх її різновидах уявляється їй благом, то вона й бачить у богові джерело своєї свободи. Тому немає нічого дивного в тому, що заперечення бога уявляється їй запереченням свободи. Ця психологічна аберація цілком природна на певній стадії розумового розвитку людства. Але вона все-таки є не більш як аберація. Засновувати на ній критику механічного світогляду — значить попросту не розуміти її природи і виявляти наївність, зовсім не гідну «глибоко культурної» людини.

Пан Мережковський продовжує: «Насамперед — висновок: немає бога; або правильніше: людині немає ніякого діла до бога, між людиною і богом немає з'єднання, зв'язку, релігії, бо religio значить *зв'язок* людини з богом» *.

Само собою зрозуміло, що коли немає бога, то між людиною і богом немає іншого зв'язку, крім того, який існує між людиною і її вимислом. Але в цьому «висновку», як такому, немає нічого страшного. Чому ж його так боїться п. Мережковський? Наш автор відповідає:

«Цей догматичний позитивізм (тому що в позитивізму є теж своя догматика, своя метафізика і навіть своя містика) неминуче приводить до догматичного матеріалізму: «Пузо в людині — головне діло. А як пузо спокійне, значить, і душа жива,— усяке діяння людське від пуза походить». Утилітарна мораль — тільки перехідний

* Грядущий хам, с. 61.

ступінь, на якому не можна зупинитись, між старою метафізичною мораллю і тим крайнім, але неминучим висновком, який робить Ніцше з позитивізму — відвертим аморалізмом, запереченням усякої людської моральності. Інтелігент не зробив цього крайнього висновку тому, що був утриманий від нього несвідомими пережитками метафізичного ідеалізму. Босяка вже ніщо не втримує; і в цьому відношенні, так само, як і в багатьох інших, він випередив інтелігента: босяк — відвертий і майже свідомий амораліст» *.

Тут під догматичним позитивізмом п. Мережковський розуміє власне матеріалізм: адже відомо, що позитивізм новітнього тлумачення (позитивізм Маха, Авенаріуса, Петцольдта) заперечує механічне пояснення природи. Тому я й можу обмежитись розглядом того, якою мірою застосовна до матеріалізму думка, що міститься в тільки що наведених мною рядках п. Мережковського. А тільки-но виникає переді мною це питання, мені пригадуються такі слова Енгельса, який був, як відомо, одним із найвидатніших матеріалістів XIX століття.

«Під матеріалізмом філістер розуміє обжерливість, пияцтво, похіть, плотські насолоди і пиху, корисливість, скупість, зажерливість, гонитву за баришем та біржові шахрайства, коротко — всі ті брудні пороки, яким він сам нишком віддається. А ідеалізм означає у нього віру в доброчесність, любов до всього людства і взагалі віру в «кращий світ», про який він кричить перед іншими, але в який він сам починає вірити хіба тільки тоді, коли у нього голова болить з похмілля або коли він збанкрутував, словом — коли йому доводиться переживати неминучі наслідки своїх звичайних «матеріалістичних» надмірностей. При цьому він співає свою любиму пісню: Що ж таке людина? Вона — напівзвір і напівангел» **.

Цими словами Енгельса я хочу сказати зовсім не те, що п. Мережковський лише зрідка буває схильний до ідеалізму, тобто що він лише зрідка вірить у доброчесність, любить людство і т. д. Я цілком і охоче вірю в його щирість. Але я не можу не бачити того, що властивий йому погляд на матеріалізм запозичений саме у того самого філістера, про якого говорить Енгельс. І само собою зрозуміло, що, перейшовши від філістера до

* Там же, с. 61—62.

** *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 278.— *Ред.*

п. Мережковського, погляд цей не зробився грунтовнішим. Пан Мережковський вважає себе покликаним повідати світові нове релігійне слово. З цією метою він і критикує наші грішні матеріалістичні погляди. Але біда в тому, що в критиці цих поглядів він обмежується повторенням дуже старих помилок.

У даному разі його помилки знову тісно зв'язані з анімізмом. Я показав уже в першій статті *, що на найбільш ранніх ступенях суспільного розвитку моральні поняття людей незалежні від їх віри в існування духів. Потім поняття ці мало-помалу дуже міцно зростаються з уявленнями про тих духів, які відіграють роль богів. І тоді починає здаватись, що мораль засновується на вірі в існування богів і що з падінням цієї віри повинна впасти і мораль. Покійний Достоєвський був глибоко переконаний у цьому. Як видно, те ж переконання поділяє і наш автор. Але й тут ми маємо справу з такою психологічною аберацією, яка, будучи цілком зрозумілою, не перестає від цього бути *тільки* аберацією, тобто нітрохи не набуває значення *доказу*.

Безсумнівно, можуть зустрітися люди, цілком щиро готові повторити знамениту фразу: «Якщо бога немає, то все дозволено». Але приклад таких людей зовсім нічого не доводить. Втім, ні, я висловлююсь неточно: приклад цей зовсім не доводить того положення, на захист якого його звичайно наводять. Але він досить переконливо доводить зворотне положення. Справа тут ось у чому.

IV

Якщо маральні поняття людей так тісно зростаються з вірою в духів, що припинення цієї віри загрожує падінням моралі, то в цьому полягає *велика суспільна небезпека*. Суспільство не може залишатись байдужим до того, що доля його моралі залежить від долі даної фікції. Щоб вийти з того небезпечного становища, в якому воно перебуває, суспільству необхідно було б потурбуватись про те, щоб його члени навчилися дивитись на вимоги моралі як на *щось абсолютно незалежне від будь-яких надприродних істот*.

Зрозуміло, мені можуть сказати: але що ж таке суспільство, якщо не сукупність його членів? І чи є в су-

* Див. цей збірник, с. 165—204.— *Ред.*

спільства яка-небудь можливість поставитись до питання про мораль інакше, ніж ставляться до неї його члени? Це заперечення я охоче визнаю правильним: суспільство, справді, не може дивитись на жодне питання інакше, ніж дивляться його члени. Але справжнє суспільство ніколи не буває односкладним: одній його частині (групі, стану, класу) властиві бувають одні погляди, другій — інші. І коли виникають у ньому такі групи, моральні поняття яких уже не сполучаються з вірою в існування духів, тоді даремно інші групи, що зберегли в цьому відношенні старі розумові звички, звинувачують їх в аморальності. В особі цих груп суспільство вперше доростає до таких моральних понять, які уміють триматися на своїх власних ногах і не потребують ніяких сторонніх підпорок.

Абсолютно справедливо те, що Ніцше зробив з «позитивізму» висновок, рівнозначний запереченню всякої людської моралі. Але винити в цьому треба не «позитивізм» і не матеріалізм, а тільки самого Ніцше. Не мислення визначає собою буття, а буття визначає собою мислення. В аморалізмі Ніцше відбився настрій, властивий буржуазному суспільству часів занепаду, і цей настрій давав себе відчувати не тільки в творах німця Ніцше. Візьмемо хоча б твори француза Моріса Барреса. Він так формулює зміст одного з своїх творів: «Є тільки одна річ, яку ми знаємо і яка справді існує між усіма пропонованими тобі хибними релігіями... Ця єдина відчутна на дотик дійсність є — «я» (c'est le moi) *, і всесвіт є лише написана ним більш або менш красива фреска. Прив'яжімось же до нашого «я», захистімо його від сторонніх, від варварів». Це досить виразно. Коли люди приходять у такий настрій, коли «єдиною відчутною на дотик дійсністю» уявляється їм дорогоцінне «я», тоді вони вже є справжніми аморалістами. І якщо цей їхній настрій не завжди підказує їм *аморальні теоретичні висновки,* то це відбувається тільки тому, що *аморальна практика* далеко не завжди потребує *аморальної теорії*. Навпаки, аморальна теорія нерідко може стати перешкодою для аморальної практики. Ось чому люди, аморальні на практиці, часто люблять моральну теорію.

* Le culte du *moi*. Examen de trois idéologies par Maurice Barrès. Paris, 1892, p. 45. (*Моріс Баррес*. Культ свого «я». Розгляд трьох ідеологій. Париж, 1892, с. 45.)

Хто написав Анти-Макіавеллі? Той прусський король[1], який на практиці навряд чи не пильніш за всіх інших государів дотримувався правил, викладених у книзі «Il principe» *; і ось чому сучасна буржуазія, при всій своїй мимовільній симпатії до Ніцше, завжди вважатиме ознакою доброго тону заперечення його аморалізму. Ніцше висловлює те, що робиться в сучасному буржуазному суспільстві, але в чому незручно признатись. Тому сучасне суспільство не може поставитись до нього інакше як з *напіввизнанням*. Але як би там не було, Ніцше є продукт певних *суспільних* умов, і відносити його аморалізм на рахунок позитивізму або механічного світогляду — значить не розуміти взаємного зв'язку явищ. Французькі матеріалісти XVIII століття теж були, якщо не помиляюсь, прихильниками механічного світогляду, а проте жоден з них не прийшов до аморалізму. Навпаки, вони так часто і так гаряче говорили про мораль, що Грімм жартівливо назвав їх в одному з своїх листів *капуцинами доброчесності*. Чому ж механічний світогляд не викликав у них схильності до аморалізму? Тільки тому, що при тодішніх суспільних умовах ідеологи буржуазії, в середовищі яких тодішні матеріалісти складали «крайню ліву», не могли не стати захисниками моралі взагалі і громадянської доблесті особливо. Буржуазія підіймалася тоді вгору, була *передовим* суспільним класом, воювала з аморальною аристократією і тим же самим навчилася цінувати мораль і дорожити нею. А тепер вона сама становить собою панівний клас, тепер вона йде *вниз*, тепер у її власні ряди все більше і більше проникає зіпсованість, тепер війна всіх проти всіх усе більше й більше стає conditio sine qua non її існування, і тому не дивно, що її ідеологи,— тобто, власне, тільки її *відверті* ідеологи, які цураються лицемірства, такого звичного тепер у середовищі її теоретиків,— приходять до аморалізму. Усе це цілком зрозуміло. Але все це неодмінно повинне залишитись незрозумілим для людини, яка дотримується того вкрай дитячого погляду, згідно з яким настрої і дії людей визначаються тим, вірять чи не вірять вони в буття надприродних істот.

Тут мені знову пригадуються прекрасні слова Енгельса, цитовані мною в другій статті: «Релігія по суті своїй

* Государ.

є вихолощування з людини і природи всього їх змісту, перенесення цього змісту на фантом потойбічного бога, який потім з ласки своєї повертає людям і природі частину щедрот своїх»[2]. Пан Мережковський належить до числа найзапопадливіших «спустошувачів» людини і природи *... Все морально-піднесене, все благородне, все справді людське належить, на його думку, не людині, а саме створеному нею потойбічному фантому. Тому фантом уявляється йому необхідною умовою морального відродження людства і будь-якого суспільного прогресу. Він проповідує революцію, але ми зараз побачимо, що лише в *спустошеній* душі могла зародитися схильність до тієї революції, яку він проповідує.

V

«У долі Герцена, цього найвидатнішого російського інтелігента,— говорить п. Мережковський,— завбачене питання, від якого залежить доля всієї російської інтелігенції: чи зрозуміє вона, що лише в грядущому християнстві міститься сила, здатна перемогти міщанство і хамство грядуще? Якщо зрозуміє, то буде першим сповідником і мучеником нового світу; а якщо ні, то, подібно до Герцена,— тільки останнім бійцем старого світу, вмираючим гладіатором» **.

На перший погляд ці слова здаються незрозумілими: при чому тут Герцен? Але справа пояснюється ось як.

«Остання межа всієї сучасної європейської культури — позитивізм, або, за термінологією Герцена, «науковий реалізм», як метод не тільки часткового наукового, але й загального філософського і навіть релігійного мислення. Народившись у науці і філософії, позитивізм виріс із наукової і філософської свідомості у позасвідому релігію, яка прагне скасувати і замінити собою всі колишні релігії. Позитивізм, у цьому широкому значенні, є утвердження світу, відкритого чуттєвому досвіду, як єдино реального, і заперечення світу надчуттєвого;

* Пан М. Мінський говорить: «Люди поклоняються богу не тільки тому, що без нього немає істини, але й тому, що без нього немає щастя» (Религия будущего, СПб., 1905, с. 85). Ці його слова показують, що п. М. Мінський теж постоїть за себе в ролі спустошувача. Недаремне ж він займає одне з найперших місць між засновниками декадентської релігії.

** Там же, с. 20.

заперечення кінця і початку світу у богові і утвердження нескінченного і безпочаткового продовження світу у явищах нескінченного і безпочаткового, непроникного для людини середовища явищ, *середини*, посередності, тієї абсолютної, зовсім щільної, як китайська стіна, згуртованої посередності, conglomerated mediocrity, тобто абсолютного міщанства, про яке говорять Мілль і Герцен, самі не розуміючи останньої метафізичної глибини того, що говорять» *.

Тепер ясно. Герцен глибоко обурюється «міщанством» сучасної йому Західної Європи. Пан Мережковський доводить, що Герцен не мав відповіді на питання, «чим народ переможе міщанство» **, і що цієї відповіді у нього не було з тієї причини, що він боявся «релігійних глибин ще більше, ніж позитивних мілин» ***. Несвідомо Герцен шукав бога, а свідомістю своєю відкидав його, і в цьому полягає його трагедія. «Це не перший пророк і мученик нового, а останній боєць, вмираючий гладіатор старого світу, старого Рима» ****. Сучасна російська інтелігенція повинна зрозуміти, який урок для неї полягає в долі Герцена; вона повинна свідомо стати на бік того «грядущого християнства», яке з такою турботливою люб'язністю було вигадане для неї п. Мережковським.

В основі всього цього ланцюга міркувань лежить добре знайома нам тепер гра слів: прагнення до добра є шукання бога. Оскільки ненависть до «міщанства» зумовлюється, безсумнівно, прагненням до добра, то Герцен, який ненавидів міщанство, був несвідомим богошукачем. А оскільки він не хотів стати на релігійну точку зору, то він грішив непослідовністю, і це вело його до «роздвоєння». Після всього викладеного немає потреби доводити, що гра слів, якій віддається тут наш автор, за своєю теоретичною цінністю не перевищує поганого каламбуру. Але не завадить придивитись поближче до твердого переконання п. Мережковського в тому, що «позитивізм» фатальним чином веде до «абсолютного міщанства». На чому грунтується це переконання, властиве, як ми це зараз побачимо, не одному п. Мережковському? Цей останній так пояснює свою думку:

* Религия будущего, с. 6.
** Там же, с. 10.
*** Там же, с. 15.
**** Там же, с. 19.

«У Європі позитивізм тільки робиться, у Китаї він уже став релігією. Духовна основа Китаю, учення Лао-цзи і Конфуція — досконалий позитивізм, релігія без бога, «релігія земна, безнебесна», як висловлюється Герцен про європейський науковий реалізм. Ніяких таємниць, ніяких заглиблень і поривів до «світів інших». Усе просто, усе плоско. Непохитний здоровий глузд, непохитна позитивність. Є те, що є, і нічого більш нема, нічого більш не треба. Тутешній світ — усе, і немає іншого світу, крім тутешнього. Земля — все, і нема нічого більше, крім землі. Небо не початок і кінець, а безпочаткове і нескінченне продовження землі. Земля і небо *не будуть одне*, як стверджує християнство, а *суть одне*. Величезна імперія землі і є Небесна імперія, земне небо. Серединне царство — царство вічної середини, вічної посередності, абсолютного міщанства,— «царство не боже, а людське», як визначає знову-таки Герцен суспільний ідеал позитивізму. Китайському поклонінню предкам, золотому віку в минулому відповідає європейське поклоніння нащадкам, золотий вік у майбутньому. Якщо не ми, то нащадки наші побачать рай земний, земне небо, стверджує релігія прогресу. І в поклонінні предкам, і в поклонінні нащадкам однаково приноситься в жертву єдина людська особа, особистість, безособовому, незліченному роду, народу, людству — «паюсній ікрі, стиснутій із міріад міщанської дрібноти», грядущому вселенському поліпняку і мурашнику. Зрікаючись бога, абсолютної божественної особистості, людина неминуче зрікається своєї власної людської особистості. Відмовляючись ради сочевичної юшки помірної ситості від свого божественного голоду і божественного первородства, людина неминуче впадає в абсолютне міщанство. Китайці — цілком жовтолиці позитивісти; європейці — поки ще не цілком білолиці китайці. У цьому розумінні американці досконаліші за європейців. Тут крайній Захід сходиться з крайнім Сходом» *.

Тут наш «глибоко культурний» автор виступає перед нами в усій величі своєї подиву гідної аргументації. Він, як видно, гадає, що *довести* певну думку значить повторити її, і що чим частіше вона повторюється, тим переконливіше вона доводиться. Чому «позитивізм» повинен негайно вести до міщанства? Тому, що, «зрікаю-

* Религия будущего, с. 6—7.

чись бога, людина неминуче зрікається своєї власної людської особистості». Ми вже не раз чули це від п. Мережковського, і ні разу він не потрудився навести на користь цієї думки хоча б який-небудь натяк на доведення. Але ми вже знаємо, що людям, які звикли спустошувати людську душу заради потойбічного фантома, справа не може уявлятися інакше: вони не можуть не думати, що зі зникненням фантома у людському серці повинно виявитися «запустіння всіх почуттів», як у сумароковського Кощія. Ну а туди, де виявляється запустіння всіх почуттів, природно вселяються всі пороки. Все питання для нас тепер у тому, що саме розуміє під «міщанством» п. Мережковський і чому саме міщанство відноситься ним до числа пороків?

Ми чули: людина впадає в абсолютне міщанство, відмовляючись ради помірної ситості від свого божественного голоду і від свого божественного первородства. А кількома рядками вище наш автор дав нам зрозуміти, що відмова від божественного голоду і від божественного первородства має місце там, де людська особа приноситься в жертву «безособовому, незліченному роду, народу, людству». Припустимо, що наш автор дає нам правильне визначення «абсолютного міщанства», і запитаємо його, де ж, однак, він його бачив: невже в сучасній Європі? Ми знаємо, що в сучасній Європі панує буржуазний порядок, основним буржуазним законом якого служить правило: кожен за себе, а бог за всіх. І неважко зрозуміти, що люди, які дотримуються цього правила в своєму практичному житті, аж ніяк не схильні приносити себе (а отже, і свою «особу») в жертву «роду, народу, людству». Що ж це розказує нам наш «глибоко культурний» автор?

Але це ще не все.

VI

«Абсолютне міщанство» полягає, згідно з його визначенням, у тому, що людська особа приноситься в жертву «роду, народу, людству» ради *золотого віку в майбутньому*. І саме це принесення особи в жертву ради золотого віку в майбутньому характеризує собою сучасну Європу, тоді як «жовтолиці позитивісти» — китайці поклоняються золотому віку в минулому. Але знову скажемо: адже в сучасній Європі панує буржуазний поря-

док; звідки ж узяв п. Мережковський, що пануюча в Західній Європі буржуазія прагне до золотого віку в майбутньому? З кого він портрети пише? Де розмови чує? Чи не в середовищі соціалістів, які, як відомо, перші заговорили про золотий вік у майбутньому?

Так воно і є насправді. Соціалізм, за словами п. Мережковського, «мимоволі включає в себе дух вічної середини міщанства, неминучий метафізичний наслідок позитивізму, як релігії, на якому і сам він, соціалізм, побудований» *. Залишаючи осторонь метафізику, поглянемо на справу з точки зору суспільної психології.

«У голодного пролетаріату і в ситого міщанина різні економічні вигоди, але метафізика і релігія однакові,— запевняє нас Мережковський: — метафізика поміркованого здорового глузду, релігія помірної міщанської ситості. Війна четвертого стану з третім, економічно реальна, така ж нереальна метафізично і релігійно, як війна жовтої раси з білою; і там і тут сила проти сили, а не бог проти бога» **.

«Нереальна метафізично і релігійно та боротьба, в якій не виступає бог проти бога». Нехай буде так. Але чому думає наш автор, що голодний пролетарій не має ніякого іншого морального інтересу, крім помірної ситості, навіть у тому разі, коли жертвує своїми особистими інтересами на користь безумовно «золотого віку»? Це залишається таємницею. Але цю таємницю неважко розкрити. Свою характеристику голодного пролетарія наш автор запозичив у тих панів, про яких іще Гейне говорив, що:

> Sie trinken heimlich Wein
> Und predigen öffentlich Wasser ***.

Це стара пісня. Кожного разу, коли «голодний пролетарій» пред'являє певні економічні вимоги ситому бур-

* Там же, с. 11. Однодумниця п. Мережковського, З. Гіппіус, висловлюється значно рішучіше. Вона запевняє західноєвропейських читачів, що соціалістичні вчення основуються «auf einem krassen Materialismus» (на грубому матеріалізмі). Див. її статтю «Die wahre Macht des Zarismus» (Справжня влада царизму) у періодичному збірнику «Der Zar und die Revolution» (Цар і революція), с. 193.

** Там же, с. 10.

*** ...П'ють вони дома вино,
А нам проповідують воду.
(*Гейне Генріх.* Вибрані поезії. К., 1946, с. 274.— *Ред.*)

жуа, цей останній звинувачує його в «грубому матеріалізмі». Буржуа не розуміє і не може зрозуміти в своїй ситій обмеженості, що для голодного пролетарія здійснення його *економічних* вимог рівнозначне забезпеченню для нього можливості задовольнити принаймні деякі з своїх *«духовних»* потреб. Не уявляє він собі й того, що боротьба за здійснення цих економічних вимог може викликати і виховувати в душі голодного пролетарія найблагородніші почуття мужності, людської гідності, відречення, відданості загальній справі і т. д. і т. д. Буржуа судить по собі. Він сам кожного дня веде економічну боротьбу, але не відчуває при цьому ні найменшого морального відродження. Тому він презирливо посміхається, чуючи про пролетарські ідеали: «розказуй, мовляв, іншим,— мене не одуриш!» І цей його скептичний погляд цілком поділяється, як ми бачимо, п. Мережковським, який уявляє себе ненависником ситого «міщанства». Та й чи ним одним? На жаль, далеко не одним. Прочитайте, наприклад, що пише п. М. Мінський.

«Хіба ви не бачите, що життєва мета соціаліста-робітника і капіталіста-денді — одна і та ж, що обидва вони поклоняються предметам ужитку і вигодам життя, обидва прагнуть до збільшення числа уживаних предметів? Тільки один стоїть на нижньому східці драбини, другий — на верхньому. Робітник прагне до збільшення мінімуму, капіталіст — до збільшення максимуму житейських вигод. Обидва один перед одним праві, і боротьба між ними зводиться лише до змагання в тому, який східець раніше треба геть — верхній чи нижній» *.

А ось іще: «Якщо четвертий стан одержує на наших очах перемогу за перемогою, то відбувається це не через те, що на його боці більше священних принципів, а через те, що робітники прозаїчно організують свої сили, збирають капітали, ставлять вимоги і силою підтримують їх. Зрозумійте ж, друже мій. Я всією душею співчуваю новій суспільності хоча б тому, що самого себе вважаю робітником. Я навіть готовий визнати, що на її боці справедливість, бо справедливість здається мені не чим іншим, як рівновагою реальних сил. Тому я вважаю консерватизм зрадою справедливості. Але не можу ж я не бачити, що своїми перемогами нова суспільність не тільки не створює нової моралі, але ще далі втягує нас

* Религия будущего, с. 287.

у нетрі предметообожнення. Не можу я не бачити, що ідеал соціалістів є той же міщанський ідеал предметного благополуччя, продовжений донизу, в бік загальнодоступного мінімуму. Вони для себе праві, але не від них прийде нова правда» *.

Нарешті, в книжці п. Мінського «На суспільні теми», яка недавно вийшла, говориться:

«Ми, російська інтелігенція, здійснили б акт духовного самовбивства, якби, забувши своє покликання і свій загальнолюдський ідеал, прийняли цілком учення європейської соціал-демократії з усім його філософським обгрунтуванням і психологічним змістом. Ми повинні вічно мати в свідомості, що європейський соціалізм зачатий у тому ж первородному гріхові індивідуалізму, як і європейське дворянство і міщанство. В основі всіх домагань і надій європейського пролетаріату лежить не загальнолюдська любов, а та ж жадоба свободи і комфорту, яка свого часу надихала третій стан і привела до теперішнього розбрату. Домагання і надії робітників — законніші і людяніші за домагання капіталістів, але вони, будучи класовими, не збігаються з інтересами людства» **.

Пан Мережковський не вмів справитись з антиномією свободи і необхідності. Пан Мінський спіткнувся об антиномію загальнолюдської любові і свободи, супроводжуваної комфортом. Друге ще забавніше першого. Як невиправний ідеаліст п. Мінський абсолютно не здатний зрозуміти, що інтерес даного класу може в даний період історичного розвитку даного суспільства збігатися з загальнолюдськими інтересами. Я не маю ні найменшого бажання виводити його з цих труднощів, але я вважаю корисним указати читачеві на те, що погляд на сучасний соціалізм як на вираження «міщанських» прагнень пролетаріату не містить у собі нічогісінько нового, крім хіба кількох спеціальних висловлень ***. Так, на-

* Религия будущего, с. 288.

** На общественные темы. СПб., 1909, с. 63.

*** До речі, на с. 10 своєї книги «Грядущий хам» та ін. п. Мережковський зображує справу так, нібито погляд на психологію «голодного пролетарія» був лише розвитком погляду Герцена. Але це зовсім неправильно. Герцен справді припускав, що західний пролетаріат «весь пройнятий міщанством». Але це здавалось йому неминучим лише в тому разі, коли на Заході не відбудеться соціальний переворот. А за п. Мережковським, до міщанства повинен буде повести саме соціальний,— тобто, принаймні, соціалістичний —

приклад, ще Ренан у передмові до свого «Avenir de la Science» * писав: «Держава, яка забезпечила б найбільше щастя індивідуумам, імовірно, прийшла б, з точки зору благородних устремлінь людства, у стан глибокого занепаду». Хіба це протиставлення щастя індивідуумів благородним устремлінням людства не є прототип того протиставлення загальнолюдської любові свободі, супроводжуваній комфортом, яке підносить нам п. Мінський як головний результат своїх критичних і, зрозуміло, оригінальних розмірковувань про природу сучасного соціалізму? Той же Ренан, який почасти вже розумів значення класової боротьби, як пружини історичного руху людства, ніколи не міг піднестись до погляду на цю боротьбу як на джерело морального удосконалення її учасників. Він думав, що класова боротьба розвиває в людях лише заздрість і взагалі найнижчі інстинкти. У нього виходило, що люди, які беруть участь у класовій боротьбі, принаймні з боку пригноблених,— що особливо цікаво для нас у цьому випадку,— не здатні піднятися вище Калібана, який ненавидить свого повелителя Просперо. Ренан утішав себе тим міркуванням, що з гною народжуються квіти і що нижчі почуття учасників визвольних народних рухів кінець кінцем все-таки служать справі прогресу. Зіставте це його розуміння класової боротьби з тим, що ми прочитали в пп. Мережковського і Мінського про психологію пролетаріату, який бореться, і ви будете здивовані схожістю цієї старої псевдофілософської балаканини з новим *євангелієм від декадансу*. А цій псевдофілософській балаканині віддавався не один Ренан: він тільки яскравіше за інших виразив той настрій, який виявляється уже в деяких французьких романтиків і стає панівним у французьких «парнасців» (parnassiens). Фанатичні прихильники теорії мистецтва для мистецтва, «парнасці» були переконані в тому, що вони народжені «не для житейского волненья, не для корысти, не для битв», і, за дуже рідкими винятками, абсолютно не в змозі були зрозуміти моральної величі того «житейского волненья», причиною якого є історичні міжкласові «битви». Щирі, «по-своєму» чесні і благород-

переворот. Про погляди Герцена на міщанство і про те, як спотворюють його нинішні наші надлюдини, див. мою статтю «Ідеологія міщанина нашого часу».— «Совр[еменный] мир», 1908, травень і червень [Соч., т. XXV.— *Ред.*].

* Майбутнє науки.— *Ред.*

ні ненависники «міщанства», вони зараховували по міщанському відомству все сучасне їм цивілізоване людство і з справді комічним обуренням докоряли міщанством тому великому історичному рухові, який покликаний викоренити *міщанство* в моральній сфері, поклавши кінець міщанському (тобто буржуазному) способу виробництва. Від «парнасців» це комічне презирство до уявного міщанства визвольної боротьби пролетаріату перейшло до декадентів — спочатку до французьких, а потім і російських. Якщо ми візьмемо до уваги ту обставину, що наші нові євангелісти, наприклад ті ж пп. Мінський і Мережковський, з великою ретельністю і з відмінними успіхами в науках училися в декадентській школі, то нам відразу стане зрозумілим походження їхнього погляду на психологію голодного західноєвропейського пролетарія, яку вони розписують такими воістину міщанськими фарбами для духовного напучування російського інтелігента.

VII

На жаль, ніщо під місяцем не вічне! Усе євангеліє від Мережковського, Мінського і до них подібних виявляється, принаймні в своєму негативному ставленні до уявлюваного міщанства західноєвропейського пролетаріату, лише новою копією досить уже приношеного оригіналу. Але це ще тільки півбіди. Біда ж у тому, що оригінал, який відтворюють наші доморощені викривачі пролетарського міщанства, сам наскрізь просочений буржуазним духом. Це якась насмішка долі,— і треба признатись, дуже гірка, зла насмішка! Докоряючи міщанством «голодних пролетаріїв», які у важкій боротьбі відстоюють своє право на людське існування, французькі «парнасці» і декаденти самі не тільки не гребували житейськими благами, але, навпаки, були обурені сучасним буржуазним суспільством, між іншим за те, що воно не забезпечує достатньої кількості цих благ їм, пп. «парнасцям» і декадентам, тонким служителям краси і істини. Дивлячись на класовий рух пролетаріату як на породження низького почуття заздрощів, вони зовсім нічого не мали проти поділу суспільства на класи.

В одному з своїх листів до Ренана Флобер говорить: «Дякую вам за те, що ви повстали проти демократичної

рівності, яка здається мені елементом смерті в світі» *. Не дивно тому, що при всій своїй ненависті до міщанства, «парнасці і декаденти» стояли на боці буржуазного суспільства в його боротьбі з новаторськими прагненнями пролетаріїв. Нітрохи не дивно також і те, що перш, ніж замкнутися в своїй *«вежі з слонової кістки»*, всі вони старались якомога краще влаштувати своє матеріальне становище в буржуазному суспільстві. Герой відомого роману Гюїсманса «A rebours», який у своїй ворожості до міщанства дійшов до потреби влаштувати все своє життя протилежно тому, як воно влаштоване в буржуазному суспільстві (звідси і назва роману — «Навпаки», навиворіт), починає, однак, з того, що приводить у порядок свої грошові дільця, забезпечуючи собі ренту, пам'ятається — в 50 тисяч франків. Він ненавидить міщанство всім своїм серцем і всіма своїми помислами, але йому і в голову не приходить, що тільки завдяки міщанському (капіталістичному) способу виробництва він може, не вдаряючи пальцем об палець, одержувати великий доход і віддаватись своїм антиміщанським дивацтвам. Він хоче причини і ненавидить наслідки, неминуче породжувані цією причиною. Він хоче буржуазного економічного порядку і зневажає почуття і настрої, ним створювані. Він ворог *міщанства*; але це не заважає йому залишатись *міщанином до мозку кісток*, тому що в своєму повстанні проти міщанства він ніколи не посягає на основу міщанського економічного порядку.

Пан Мережковський говорить про трагедію, пережиту Герценом під впливом вражень, одержаних ним від «міщанської» Європи. Я не буду багато говорити про цю трагедію. Скажу тільки, що п. Мережковський зрозумів її ще гірше, ніж покійний М. Страхов, який писав про неї у своїй книзі «Боротьба з Заходом у нашій літературі» **. Але мені хочеться звернути увагу читача на те трагічне роздвоєння, яке неминуче повинне виникнути в душі людини, яка щиро зневажає «міщанство» і в той же час зовсім неспроможна покинути міщанську точку зору на основу суспільних відносин. Така людина

* З листа до Ренана, травень 1876.— *Flaubert G.* Correspondance, 7-e serie. Paris, 1923, p. 298.— *Ред.*

** Мій погляд на цю трагедію викладений у моїй статті «Герцен емігрант», надрукованій у 13-му випуску «Истории русской литературы в XIX в.», що видається товариством «Мир» за редакцією Д. М. Овсянико-Куликовського [Соч., т. XXIII.— *Ред.*].

мимоволі буде песимістом у своїх суспільних поглядах: адже їй абсолютно нічого чекати від суспільного розвитку.

Але песимістом бути важко. Не всякому дано перенести песимізм. І ось ненависник «міщанства» відвертає свій погляд від землі, наскрізь і назавжди просоченої «міщанством», і втуплює його... в небо. Відбувається те «спустошення людини і природи», про яке в мене була вже мова вище. Потойбічний фантом уявляється у вигляді нескінченного резервуара всілякого антиміщанства, і таким чином прокладається найпряміший шлях у сферу містицизму. Недаремно щирий і чесний Гюїсманс, який так глибоко переживав свої твори, закінчив своє життя переконаним містиком, майже монахом.

Узявши все це до уваги, ми без труднощів визначимо соціологічний еквівалент релігійних шукань, що з такою силою дають себе відчувати в нас у середовищі, більш або менш — і швидше більш, аніж менш — причетному до декадентства *.

VIII

Люди, які належать до цього середовища, *шукають шляхи на небо з тієї простої причини, що вони збилися з дороги на землі*. Найвеличніші історичні рухи людства уявляються їм глибоко «міщанськими» за своєю природою. Ось чому одні з них байдужі до цих рухів або навіть ворожі їм, а інші, які до них ставляться співчутливо, все-таки вважають за необхідне окропити їх святою водою для того, щоб змити з них прокляття їх «матеріального» економічного походження.

* Пан Мережковський добре розуміє зв'язок своїх релігійних шукань з декадентською «культурою» (див. збірник «Der Zar und die Revolution», S. 151 і наст.). Як один із представників російського декадентства п. Мережковський страшно перебільшує його суспільне значення. Він говорить: „Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen" і т. д. («Російські декаденти є по суті першими російськими європейцями; вони досягли найвищих вершин світової культури, з яких відкриваються нові горизонти ще невідомого майбутнього».) Це забавно в повному розумінні слова, але це цілком зрозуміло, беручи до уваги ту обставину, що п. Мережковський зі всім своїм євангелієм є плоть від плоті і кість від кості російського декадентства.

Однак, скажуть мені, ви самі визнаєте, що між нашими декадентами, які шукають шляхи на небо, є люди, які співчувають сучасним суспільним рухам. Як же погодити це з вашою думкою про те, що всі ці люди самі просочені міщанським духом?

Таке заперечення не тільки *може бути* зроблене. Воно *уже було* зроблене раніше, ніж я висловив свою думку. Його зробив не хто інший, як один із пророків нового євангелія п. Мінський *.

Відомо, що восени 1905 року п. Мінський, який у тому ж році опублікував свою книгу «Нова релігія», з якої вище були зроблені мною довгі виписки щодо «міщанського» духу сучасного робітничого руху, пристав до однієї з фракцій нашої соціал-демократії. Це викликало, зрозуміло, багато насмішок і здивування. І ось що відповідав п. Мінський на ці здивування і насмішки. Роблю дуже довгу виписку, тому що в своєму поясненні п. Мінський зачіпає найважливіші питання сучасного — російського і західноєвропейського — суспільного життя і літератури.

«Передусім зауважу, що добру половину спрямованих проти мене звинувачень і здивування слід віднести на рахунок того корінного непорозуміння, яке встановилось у нашій ліберальній критиці відносно символічної і містичної поезії і полягає в упевненості, нібито поети нових настроїв, якщо не прямо вороги політичної свободи, то в усякому разі політичні індиферентисти. Пп. Скабичевські, Протопопови не розгледіли найважливішого — того, що весь символічний рух був не чим іншим, як поривом до свободи і протестом проти умовних, ззовні нав'язаних тенденцій. Коли ж, замість словесних закликів до свободи, над Росією пронеслось живе дихання свободи, відбулося щось, з точки зору ліберальної критики, незрозуміле, а насправді необхідне і просте. Усі,— я підкреслюю це слово,— всі без винятку представники нових настроїв — Бальмонт, Соллогуб, Брюсов, Мережковський,

* Я точніше висловився б, сказавши «один з пророків одного з нових євангелій». Пан Мінський вважає своє нове євангеліє зовсім не схожим на нове євангеліє п. Мережковського (див. його статтю: «Абсолютна реакція» в збірнику «На суспільні теми»). Це його право. Але я залишаю за собою право, таке ж незаперечне, як і право п. Мінського, помічати в обох цих євангеліях риси незвичайної *фамільної схожості*.

А. Бєлий, Блок, В. Іванов — виявилися співцями в стані російської революції. У таборі реакції залишилися поети, чужі символізму і вірні старим традиціям: Голеніщеви-Кутузови, Цертелєви. Те саме відбулося і в середовищі російських художників. Витончені естети з «Світу мистецтва» створюють революційно-сатиричний журнал у союзі з представниками крайньої опозиції, тоді як старі лицарі тенденційного живопису, стовпи пересувних виставок, з першим громом революційної грози поховалися по кутках. Яке цікаве зіставлення: здоровий реаліст Рєпін — ректор академії, який пише картину Державної ради, і імпресіоніст Сєров, який з вікна тієї самої академії накидає ескіз козацької атаки на натовп робітників уранці 9 січня. Дивуватись, втім, тут нема чому. У нас повторилось явище, яке вже спостерігалось у європейському житті. Хіба щирий естет, друг прерафаелітів — Морріс — не був у той же час автором соціальної утопії і одним із ватажків робітничого руху? Хіба найталановитіші з сучасних символістів — Метерлінк і Верхарн — не апостоли свободи і справедливості? Союз між символізмом і революцією — явище внутрішньо необхідне. Художники з найвитонченішими нервами не могли не виявитись найчутливішими до голосу правди. Новатори в галузі мистецтва не можуть не стати пліч-о-пліч з перетворювачами практичного життя».

У цій довгій виписці більш усього варта уваги вказівка (і притому «підкреслена» п. Мінським вказівка) на те, що наші представники нових літературних напрямків усі без винятку виявились «співцями в стані російської революції». Це, справді, дуже цікавий факт. Але для того, щоб зрозуміти значення цього факту в історії розвитку російської суспільної думки і літератури, корисно буде зробити невелику історичну довідку. У Франції, з якої прийшло до нас декадентство, «представники нових течій» теж були інколи співцями «в стані революції». І ось повчально пригадати деякі характерні особливості цього явища. Візьмімо Бодлера, якого в багатьох і дуже важливих відношеннях можна вважати основоположником новітніх літературних течій, що захоплювали собою того самого п. Мінського.

Зараз же після лютневої революції 1848 р. Бодлер разом з Шанфлері засновує революційний журнал «Le

Salut public» *. Журнал цей, правда, скоро припинився; вийшло всього два номери: від 27 і 28 лютого. Але це відбулося не через те, що Бодлер перестав оспівувати революцію. Ні, ще в 1851 р. ми бачимо його в числі редакторів демократичного альманаху «La République du peuple» **, і вищою мірою гідний уваги той факт, що він різко оспорює «дитячу теорію мистецтва для мистецтва». У 1852 р., у передмові до «Chansons» *** П'єра Дюпона, він доводить, що «віднині мистецтво невіддільне від моралі і користі» (l'art est désormais inseparable de la morale et de l'utilité). А за кілька місяців до того він пише: «Надмірне захоплення формою доводить до страшних крайнощів... зникають поняття істинного і справедливого. Нестримна пристрасть до мистецтва є рак, що руйнує все інше... Я розумію лють іконоборців і мусульман проти ікон... безумне захоплення мистецтвом рівносильне зловживанню розумом» і т. д. Одне слово, Бодлер говорить майже мовою наших руйнівників естетики. І все це в ім'я народу, в ім'я революції.

А що говорив той самий Бодлер до революції? Він говорив,— і не далі як у 1846 р.,— що коли йому трапляється бути свідком республіканського спалаху і коли він бачить, як городовий б'є прикладом республіканця, він готовий кричати: «Бий, бий сильніше, бий ще, душка-городовий... Я обожнюю тебе за це биття і вважаю тебе подібним до верховного судді Юпітера. Людина, яку ти б'єш,— ворог троянд і пахощів, фанатик хазяйського начиння; це ворог Ватто, Рафаеля, шалений ворог розкоші, мистецтва і белетристики, запеклий іконоборець, кат Венери і Аполлона... Бий з релігійною запопадливістю по лопатках анархіста!» Одне слово, Бодлер висловлювався тоді дуже сильно. І все це в ім'я краси, все в ім'я мистецтва для мистецтва.

А що говорив він після революції? Він говорив,— і не так уже довго після подій початку 50-х років, а саме в 1855 р.,— що ідея прогресу смішна і що вона служить ознакою занепаду. За його тодішніми словами, ця ідея є «ліхтар, що поширює морок на всі питання знання, і хто хоче бачити ясно в історії, той передусім повинен

* Суспільне спасіння.— *Ред.*
** Народна республіка.— *Ред.*
*** Пісень.— *Ред.*

загасити цей підступний світильник». Коротше, наш колишній «співець у стані революції» і на цей раз висловлювався дуже сильно. І знову в ім'я краси, знову в ім'я мистецтва, знову в ім'я «нових течій» *.

IX

Як думає п. Мінський, чому Бодлер, який у 1846 р. благав душку-городового бити республіканця по лопатках, двома роками пізніше виявився «співцем у стані революції»? Чи не тому, що він продав себе революціонерам? Звичайно ж ні. Бодлер опинився «в стані революції» з тієї все-таки значно менш ганебної причини, що його, зовсім несподівано для нього самого, закинула в революційний табір хвиля народного руху. Вразливий, як істерична жінка, він не здатний пливти проти течії, і коли «замість словесних закликів до свободи» над Францією «пронеслось живе дихання свободи», він, який ще так недавно і так грубо знущався і з закликів до свободи і з активної боротьби за неї, подібно до папірця, що летить за вітром, полетів у табір революціонерів. А коли реакція перемогла, коли стихло живе дихання свободи, він став вважати смішною ідею прогресу. Люди цього гатунку — зовсім ненадійні союзники. Вони не можуть не виявитись «чутливими до голосу правди». Але вони звичайно недовго відгукуються на нього. У них для цього не вистачає характеру. Вони мріють про надлюдин; вони ідеалізують силу; але вони ідеалізують її не тому, що вони найсильніші, а тому що вони слабкі. Вони *ідеалізують* не те, що в них *є*, а те, чого в них *нема.* Через це вони і не вміють плавати проти течії. Вони взагалі літають за вітром. Чи дивно, що їх заносить інколи в табір демократів вітром революції? Але з того, що їх часом заносить цим вітром, ще не випливає, що,— як запевняє нас п. Мінський,— «союз між символізмом і революцією — явище внутрішньо необхідне». Зовсім ні! Цей союз викликається — коли викликається — причинами, що не мають прямого відношення ні до природи символізму, ні до природи революції. Наведені ж п. Мін-

* Див.: *Cassagne Albert.* La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes. Paris, 1906, p. 81 і наст., 133 і наст. (*Кассань Альберт.* Теорія мистецтва для мистецтва у Франції в останніх романтиків і в перших реалістів. Париж, 1906, с. 81 і наст., 113 і наст.)

ським приклади Морріса, Метерлінка і Верхарна в кращому разі доводять * тільки те, що і талановиті люди можуть бути непослідовними. Але це одна з істин, які не потребують доведень.

Скажу прямо: я значно більше поважав би наших представників «нових течій», якби вони в час революційної грози 1905—1906 рр. показали, що вони вміють плавати проти течії, а не поспішили схопитися за революційну ліру. Адже вони й самі повинні усвідомлювати тепер, що ліра ця давала в їхніх незвичних до неї руках не зовсім гармонійні звуки. Вже краще було б створювати нові варіації, наприклад, на таку стару тему:

Тринадцать, темное число —
Предвестье зол, насмешка, мщенье;
Измена, хитрость и паденье —
Ты в мир со Змеем приползло **.

Я не беру на себе ролі пророка, я не хочу передрікати, що наші декадентські «співці в стані російської революції» пройдуть усі зигзаги по шляху, яким пройшов свого часу Бодлер. Але що вони вже залишили за собою немало зигзагів, це вони прекрасно знають і самі. Пан Мінський пише: «Чи давно Мережковський красувався в одязі грека, надлюдини? Чи давно Бердяєв носив костюм марксиста, неокантіанця? І ось вони, підкоряючись силі стихійній, нездоланній, останній щирості, служать неприкритій нісенітниці чуда, із захопленням беруть участь у бамбулі марновірного сектантства, тягнучи за собою, будемо сподіватись, небагатьох». Я теж сподіваюсь, що пп. Бердяєв і Мережковський, а з ними і п. Мінський, потягнуть «небагатьох». Але я запитаю п. Мінського, яким чином він, який так добре знає разючу мінливість декадентських представників нових течій, може з переможним виглядом указувати на той факт, що та сама мінливість завела їх між іншим і в «стан російської революції»?

Але і в мінливості своїй люди ці залишаються незмінними в одному відношенні: вони ніколи не перестають дивитися згори вниз на визвольний рух робітничого

* Говорю: в кращому разі, тому що, признаюсь відверто, я не знаю, в чому саме Метерлінк проявив себе як «апостол свободи і справедливості». Нехай п. Мінський просвітить мене щодо цього, я буду дуже вдячний йому за це.
** З вірша З. Гіппіус «Тринадцать».

класу *. Сам п. Мінський, розповідаючи історію свого сміху гідного редакторства, признається,— зрозуміло, висловлюючи це по-своєму,— що, коли він сходився з соціал-демократами, він хотів пролити на їх революційні прагнення благодать своєї нової релігійності. А тепер, коли він давно вже переконався в тому, що його спроба була наперед засуджена на невдачу, він готовий з легким серцем звинувачувати своїх колишніх союзників у найтяжчих гріхах проти «всіх вищих духовних цінностей» **.

X

Досить про це. Характеризуючи п. Мережковського, п. Мінський говорить:

«Мережковський з великою наївністю розкриває перед нами причини, чому він вірить у воскресіння Христове».

«Перед безсумнівно гнилою масою що значить сумнівне нетління в славі, в пам'яті людській? — запитує він.— Адже найдорогоціннішого, єдиного, неповторюваного, що робить мене мною — Петром, Іваном, Сократом, Гете,— у лопусі вже не буде». Одне слово, причина ясна: Мережковський боїться смерті і бажає безсмертя» ***.

Що правда, то правда! Пан Мережковський боїться смерті і бажає безсмертя. А оскільки наука за безсмертя

* До речі, п. Мінський, добре обізнаний з іноземною літературою, повинен був би знати, що властиві їм нові течії виникли саме як реакція проти визвольних зусиль робітничого класу. Ця істина входить тепер, як загальновизнана, в історію літератури. Ось, наприклад, що говорить Леон Піно про еволюцію роману в Німеччині: «Соціалізм мав результатом Ніцше, тобто протест особистості, яка не хоче зникнути в аноніматі, проти нівелюючої і все захоплюючої маси; повстання генія, який відмовляється підкоритися дурості юрби, і — всупереч усім великим словам про солідарність, рівність і суспільну справедливість — сміливе і парадоксальне проголошення того, що тільки сильні мають право на життя і що людство існує тільки для того, щоб час від часу породжувати кількох надлюдин, яким усі інші повинні служити рабами».

Ця антисоціалістична тенденція і відбилася, за словами Піно, в німецькому романі. Говоріть після цього, що нові літературні течії не йдуть врозріз з інтересами пролетаріату! Але п. Мінський нібито нічого не чув про *цей* бік нових течій. «О, глухота — великий порок!» (див. «L'évolution du roman en Allemagne au XIX-e siècle». Paris, 1908, p. 300 і наст.).

** На общественные темы, с. 193—199.

*** Там же, с. 230.

аж ніяк не ручиться, то він апелює до релігії, з точки зору якої воно уявляється безсумнівним. У нього виходить, що безсмертя обов'язково є, бо якщо його немає, то обов'язково прийде час, коли вже не буде найдорогоціннішого, єдиного, того, що робить п. Мережковського п. Мережковським. З точки зору логіки цей висновок не витримує навіть найпоблажливішої критики. Не можна доводити буття даної істоти чи предмета тим міркуванням, що якби цієї істоти чи предмета не було, то мені прийшлося б дуже погано. Хлестаков говорить, що він повинен їсти, тому що в противному разі він може схуднути. Цей його аргумент, як відомо, нікого не переконав. Але яка б не була слабка аргументація п. Мережковського, факт той, що до неї, свідомо чи несвідомо, вдаються багато хто. І в їх числі п. Мінський. Ось як презирливо відзивається він про представників «куцого розуму», що надто просто розв'язує, на його думку, вічні питання буття: «Смерть? Ха, ха! Усі там будемо. Початок життя? Ха, ха! Мавпа... Кінець життя? Ха, ха! Лопух». Бажаючи очистити російську дійсність від гнилі уявних цінностей, ці веселуни, усі ці «жваві» стовпи «Современника», «Дела», «Отечественных записок» — Писарєви, Добролюбови, Щедріни, Михайловські — непомітно для себе знецінили життя і з найкращими намірами створили тьмяну дійсність і літературу другого сорту. Реалізм, заперечуючи божественність життя, виродився в нігілізм, а нігілістична веселість привела до нудьги. Тісно стало душі між мавпою і лопухом, і справі не допомогло ні різання жаб, ні ходіння в народ, ні політичне подвижництво» *.

Пан Мінський переконує, що розігнати тугу, спричинену «нігілістичною веселістю», не можна інакше як засвоївши його «релігію майбутнього». Я про це сперечатися з ним не стану. Але чому так дратує його «нігілістична веселість»? Очевидно тому, що жарти недоречні там, де розв'язуються вічні питання буття. Але невже він гадає, що люди, які проявляють неприємну для нього веселість, *розв'язували* ці питання *за допомогою жартів*? Відомо, що вони, навпаки, розв'язували їх серйозними зусиллями розуму: досить нагадати оповідання Тургенєва про те, з яким поглинаючим інтересом ставився Бе-

* Там же, с. 251.

лінський до питання про буття бога *. Але коли серйозні питання були розв'язані для них завдяки серйозній роботі їх думки, вони, звертаючись до старих, батьками і дідами заповіданих розв'язань цих питань, приходили у «веселий», тобто, власне, у насмішкуватий настрій духу. Спогад про цю їх насмішкуватість і дратує нашого серйозного автора. Цей серйозний автор не хоче зрозуміти того, що,— як дуже добре помітив Маркс,— коли я сміюся з смішного, то це й значить, що я ставлюсь до нього серйозно. Усе питання, виходить, зводиться до того, наскільки серйозні були ті розв'язання «вічних питань», до яких приходили «веселі» передові люди вісімдесятих і сімдесятих років. Пан Мінський, який характеризує ці розв'язання словами: «мавпа», «всі там будемо», «лопух», вважає їх зовсім несерйозними. Але тут він сам дуже сильно грішить браком серйозного ставлення до предмета.

«Усі там будемо», «мавпа» і «лопух» вказують на дуже визначений світогляд, який можна характеризувати словами: єдність космосу, еволюція живих істот, вічна зміна форм життя. Що ж тут несерйозного? Здається, нічого. Здається, саме такий світогляд підготовлявся усім ходом розвитку науки XIX століття. Чого ж сердиться п. Мінський? Його дратують ті «ха-ха», якими, треба говорити правду, досить-таки часто супроводжувались посилання і на «лопух» і на «мавпу». Але треба ж бути справедливим. Адже ж треба зрозуміти, що з точки зору вказаного світогляду не могли не здаватися смішними стародідівські розв'язання вічних питань. Розв'язання ці мають анімістичний характер, тобто коренятьcя — як я це показав вище (див. мою першу статтю «Про релігійні шукання»),— у світогляді дикунів. Ну, а світогляд дикунів дуже часто і дуже природно смішить цивілізовану людину.

І зовсім даремно думає п. Мінський, що «нудьга», від якої він і подібні до нього шукають спасіння в євангелії від декадансу, веде свій родовід від нігілістичної веселості. Я вже пояснив, що «нудьга» ця зумовлюється такими особливостями психології сучасної «надлюдини», які мають найбезпосередніше відношення до міщанства і якнайдальші від нігілізму. І так само даремно знева-

* Див. *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений, т. XIV. М.— Л., 1967, с. 28—29.— *Ред.*

жає він «веселість». «Веселість» від «веселості» різниться. «Веселість» Вольтера — його знамениті «ха-ха», якими він так боляче бичував бузувірство і марновірство,— зробили *найсерйознішу* послугу людству. Взагалі, до краю дивно, що наші сучасні релігійні шукачі не люблять сміху. Сміх — велике діло. Фейєрбах був правий, говорячи, що сміхом відрізняється людина від тварини.

XI

Я цілком вірю, що душі п. Мінського тісно «між мавпою і лопухом». Але інакше й бути не може: він дотримується такого світогляду, який примушує дивитися згори вниз і на «лопух» і на «мавпу». Він — дуаліст. Він пише: «Сам по собі кожен індивідуум являє собою не монаду, як учив Лейбніц, а комплексну двоєдину дуаду, тобто нерозривну єдність двох непоєднуваних і нероздільних елементів — духу і тіла або, правильніше, цілу систему таких дуад, як великий кристал складається з дрібних кристалів тієї ж форми» *.

Це найбезсумнівніший дуалізм, але тільки прикритий псевдоморністичною термінологією. І тільки цей дуалізм відчиняє п. Мінському двері в його релігію майбутнього, причому на цих дверях написано, звичайно: *«дух»*, а не *«тіло»*. Як релігійна людина, п. Мінський дивиться на світ з точки зору анімізму. Справді, тільки людина, яка дотримується цієї точки зору, могла б повторити за п. Мінським таку передсмертну молитву:

«У цей сумний час смерті, залишаючи назавжди світло сонця і все, що любив у світі, дякую тобі, боже, за те, що ти з любові до мене приніс себе в жертву. Ось я проводжаю думкою своє коротке життя, його забуті радощі і пам'ятні страждання і бачу, що не було життя, як тепер нема смерті. Тільки ти, єдиний, жив і помер, а я по змозі, відміряною мені тобою, відображаю твоє життя, як тепер відображаю твою смерть. Дякую тобі, боже, за те, що ти дозволив мені бути свідком твоєї єдності» **.

Пан Мінський стверджує, що «наука досліджує причини, релігія — цілі». Створивши собі бога за анімістичним рецептом, тобто, врешті-решт, за своїм образом і

* Религия будущего, с. 177.
** Там же, с. 301.

подобою, цілком природно поставити собі питання, які цілі переслідував бог, створюючи світ і людину. Спіноза давно вже звернув увагу на цей бік справи. Він давно і добре вияснив, як багато передсудів залежить «від одного передсуду, за яким люди звичайно гадають, що всі речі в природі, подібно до них самих, діють для якої-небудь мети, і навіть за правильне стверджують, що й сам бог спрямовує все до певної, визначеної мети (бо вони говорять, що бог створив усе для людини, а людину створив для того, щоб вона шанувала його)» *.

Раз поставивши певні цілі для діяльності створеного фантома, людина з великою зручністю може вигадати все, що завгодно. Тоді вже неважко переконати себе в тому, що «немає смерті», як запевняє п. Мінський і т. ін.

Але чудово, що релігійні шукання новітнього часу обертаються переважно навколо питання про особисте безсмертя. Ще Гегель зауважив, що в античному світі питання про загробне життя набуло надзвичайного значення тоді, коли з занепадом стародавнього міста-держави зруйнувалися всі старі суспільні зв'язки, а людина виявилась морально ізольованою. Щось подібне ми бачимо й тепер. Буржуазний індивідуалізм, що дійшов до самої крайності, приводить до того, що людина хапається за питання про своє особисте безсмертя як за головне питання буття. Якщо Моріс Баррес правий, якщо «я» становить собою єдину реальність, то питання про те, судилося чи не судилося цьому «я» вічне існування, справді стає питанням усіх питань **. І оскільки, якщо

* *Спиноза Б.* Избранные произведения, М., 1957, т. I, с. 395.— *Ред.*

** Пані З. Гіппіус говорить: «Чи винні ми, що кожне «я» тепер зробилось особливим, одиноким, відірваним від іншого «я», і тому незрозумілим йому і непотрібним? Нам, кожному, палко потрібна, зрозуміла і дорога наша молитва, потрібен наш вірш — відображення миттєвої повноти нашого серця. Але іншому, у якого заповітне «своє» — інше, незрозуміла і чужа моя молитва. Усвідомлення самотності ще більше відриває людей одне від одного. Ми соромимося своїх молитов і, знаючи, що все одно не зіллємось у них ні з ким,— говоримо, складаємо їх уже півголосом, про себе, натяками, ясними лише для себе» (Собрание стихов. Книгоиздательство «Скорпион». Москва, 1904, с. 111). Ось воно як! Тут мимоволі відкриваєш «міщанство» в найбільших рухах людства і з необхідності ударишся в одну з релігій майбутнього!

вірити тому самому Барресу, всесвіт є не що інше, як фреска, яку добре чи погано, пише наше «я», то дуже природно потурбуватися про те, щоб фреска вийшла якомога більш «забавною». Через це не можна дивуватися ні «чорту» п. Мережковського, ні «дуаді» п. Мінського, ні чому завгодно *.

«Питання про безсмертя, так само, як питання про бога,— говорить п. Мережковський,— одна з головних тем російської літератури від Лермонтова до Л. Толстого і Достоєвського. Але як би не заглибилось це питання, як би не хиталось його розв'язання між *так* і *ні*, все ж питання залишається питанням» **. Я цілком розумію, що п. Мережковський побачив у питанні про безсмертя одну з головних тем російської літератури. Але для мене абсолютно незрозуміло, яким чином він недобачив, що російська література дала, принаймні, одну грунтовну відповідь на це питання! Ця відповідь належить... З. М. Гіппіус. Вона не дуже довга: я наведу її повністю.

Вечер

Июльская гроза, шумя прошла,
И тучи уплывают полосою,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем влажною тропою.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный.
И конь все больше замедляет шаг,
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отяжелев поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий,
Как никогда я чувствую — я твой,

* Відомо, що «чорт» п. Мережковського має хвіст, довгий і гладенький, як у датського собаки. Я наважуюсь запропонувати ту гіпотезу, що як необхідна антитеза цього *нечестивого* хвоста існують *благочестиві крила*, що невидимо прикрашують собою спину п. Мережковського. Я уявляю ці крила короткими і покритими пушком, як крила невинного курчати.

** Грядущий хам, с. 86.

О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода...*

Тут є одна неправильна,— і навіть дуже неправильна,— нота. Що значить: «умру з тобою»? Чи те, що коли я помру, то зі мною помре й природа? Але ж це неправильно. Не природа живе в мені, а я в природі, або, правильніше сказати, природа живе в мені тільки внаслідок того, що я живу в ній, становлячи одну з її незліченних частин. І коли ця частина помре, тобто розкладеться, поступившись місцем іншим сполукам, то природа буде, як і раніше, продовжувати своє вічне існування. Але зате надзвичайно *тонко* підмічене пані З. Гіппіус почуття *свободи*, що виростає, *незважаючи на думку про неминучість* смерті, з почуття єдності природи і людини. Це почуття свободи прямо протилежне тому почуттю рабської залежності від природи, яке, на думку п. Мережковського, повинне володіти всякою душею, яка не спирається на милиці релігійної свідомості. Прямо дивно, як міг вийти вірш «Вечір» з-під пера письменниці, здатної волати, звертаючись до числа тринадцять:

И волей первого творца,
Тринадцать, ты — необходимо.
Законом мира ты хранимо —
Для мира грозного конца **.

Почуття свободи, породжуване усвідомленням єдності і спорідненості людини з природою і нітрохи не послаблюване думкою про смерть, є якнайсвітліше, відрадне почуття. Але воно не має нічого спільного з тією «нудьгою», яка оволодіває пп. Мінським і Мережковським щоразу, коли вони згадають про свого брата «лопуха» і свою сестру «мавпу». Це почуття нітрохи не боїться «лопухового безсмертя», яке так лякає п. Мережковського. Більше того, воно грунтується на інстинктивній свідомості цього, такого мерзенного в очах п. Мережковського, безсмертя. У кого є це почуття,

* Собрание стихов, с. 49—50.

** Собрание стихов, с. 142. Цей вірш показує, що, згідно з «одкровенням» Зінаїди, світ кінчається в одне з тринадцятих чисел, причому наступного, чотирнадцятого числа, уже нічого не буде. Премудрість!

тому зовсім не страшна думка про смерть, а в кого воно відсутнє, той не відговориться від цієї думки ніякими «дуадами» і ніякими «релігіями майбутнього».

XII

Сучасні релігійні шукачі апелюють до потойбічного фантома саме тому, що в їх спустошених душах почуття це або зовсім відсутнє, або є вкрай рідким гостем. Вони шукають в релігії втіхи, як інші,— а інколи, втім, і ті ж самі,— шукають у вині. І дуже сильно поширений той погляд, що релігійна втіха особливо потрібна людині тоді, коли їй доводиться так чи інакше платити данину смерті.

Але чи всякого втішає така втіха? У тім-то й справа, що ні.

«Що таке релігійна втіха? — запитує Фейєрбах.— Проста видимість. Чи втішає мене те міркування, що люблячий батько на небесах відняв батька у цих дітей? Чи можна замінити батька? Чи можна втішити його нещастя? Так, як людині можна, а за допомогою релігії ні. Як? Хіба мене втішить уявлення про люблячого батька, якщо моя бідна дитина лежить хворою цілі роки. Ні... Моє серце відкидає релігійну втіху...» *.

Що скаже про це п. Мережковський? Мені здається, що такі речі примушують згадувати про гордих титанів, а не про жалюгідних босяків, що спилися з кругу,

Пан Мережковський з величезним презирством відзивається про «лопухове безсмертя». Йому, як видно, зовсім недоступне те підбадьорююче почуття спорідненості людини з природою, яке так поетично зображене в наведеному мною вірші пані З. Гіппіус «Вечір». Він думає, що «лопуховим безсмертям» можуть задовольнятись тільки так звані грубі матеріалісти. Але для повноти характеристики грубих «матеріалістів» треба сказати, що уявлення про безсмертя не покривається для них уявленням про *«лопухове безсмертя»*. Вони говорять також, що померла людина може жити у пам'яті інших людей. За прекрасним висловленням Фейєрба-

* Див.: Ludwig Feuerbach in seinem Brief-wechsel und Nachlass, dargestellt von Karl Grün, B. I, S. 418. (Переписка і літературна спадщина Людвіга Фейєрбаха в обробці Карла Грюна, т. I, с. 418).

ха — «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство спогаду є небо). Але так міркувати міг тільки Фейєрбах, який, що там не кажи, був усе-таки матеріалістом. А ось тонкі пани декаденти таким міркуванням не задовольняються. Посилання на життя в спогаді справляє на них враження злої насмішки. Ці тонкі пани, взагалі говорячи так схильні до ідеалізму, за змістом якого світ є лише наше уявлення, переживають почуття глибоченної образи, чуючи, що прийде такий час, коли самі вони житимуть тільки в уявленні інших людей. Їм треба, щоб збереглося саме їх дороге «я»; світ, у якому немає цього «я», уявляється їм позбавленим свободи, світом похмурого хаосу.

Фейєрбах говорив, що тільки люди, які ставляться до людства байдуже або навіть презирливо, можуть не задовольнятися думкою про продовження існування *людини в людині*: «Вчення про неземне, надлюдське безсмертя є вчення егоїзму; вчення про продовження існування людини в людині є вчення любові» *. І це, без усякого сумніву, справедливо. Наші тонкі і піднесені пани декаденти тому і вбачають у питанні про особисте безсмертя основне питання буття, що вони — індивідуалісти до кінчиків нігтів. Індивідуалістові ж, можна сказати, за самим його званням належить бути егоїстом. Я не правий? Я перебільшую? Зішлюся знову на пані З. Гіппіус.

«Я думаю,— пише вона,— з'явись тепер у наш важкий, гострий час віршотворець, *по суті подібний до нас*, але геніальний, і він опинився б один на своїй вузькій вершині; тільки зубець його скелі був би вищий, ближчий до неба, і ще менш виразним здавався б його молитовний спів. Поки ми не знайдемо спільного бога або хоч не зрозуміємо, що *прагнемо всі до нього, єдиного*, доти наші молитви — наші вірші,— живі для кожного з нас,— будуть *незрозумілі і непотрібні ні для кого*» **.

Чому ж «наші вірші», «живі для кожного з нас», нікому не потрібні і нікому не зрозумілі? Та просто тому, що вони — породження крайнього індивідуалізму. Коли поетові непотрібний і незрозумілий людський світ, що його оточує, то він сам залишається непотрібним і незрозумілим для оточуючого людського світу. Але усві-

* *Karl Grün.* Цит. тв., т. 1, с. 420.
** Цит. тв., с. 6.

домлення самотності важке: це відчувається і в словах пані Гіппіус. І ось через неможливість позбутися її за допомогою уявлень стосовно справжнього, земного життя нашого грішного людства, змучені духовною самотністю індивідуалісти звертаються до неба, шукають «спільного бога». Вони сподіваються, що вигаданий ними «спільний бог» вилікує їх від застарілої хвороби — індивідуалізму. Видибай, боже! [3]. Марний заклик! Проти індивідуалізму не росте ніякого зілля на небі. Сумний плід земного життя людей, він зникне лише тоді, коли взаємні (земні) відносини людей не будуть більше виражатись принципом: «людина людині — вовк».

XIII

Тепер ми достатньо знаємо психологію «богобудівників» декадентського гатунку, для того щоб остаточно вияснити собі, до якої міри немислиме співчуття визвольному рухові робітничого класу з боку цих панів. У психології голодного пролетаря вони бачать лише міщанство. Я вже сказав, що це пояснюється насамперед їх непереможним, хоч і несвідомим, співчуттям тому «міщанському» економічному порядку, який послужливо звільняє їх від надокучливої необхідності жити трудами рук своїх. У їхньому презирстві до «міщанства» голодного пролетаря виявляється міщанство — справжнє, непідробне міщанство! — ситого буржуа. Тепер ми бачимо, що їхнє міщанство виявляється також і з другого боку. Воно виражається в тому крайньому індивідуалізмі, який робить неможливим не тільки їх співчуття до пролетаріату, але навіть і їх взаємне розуміння. Дорогоцінне «я» кожного з них здійснює філософський ідеал Лейбніца: воно стає монадою, що «не має вікон назовні».

Уявіть же собі тепер, що така монада, яка стала богомільною під впливом нестерпної нудьги життя і непереборного страху смерті,— яка загрожує знищенням все тому ж дорогоцінному «я»,— наважується, нарешті, залишити свою «башню з слонової кістки». Вона, що колись займалася «тринадцятим числом» і проповідувала мистецтво для мистецтва, тепер з прихильністю звертається до нашої юдолі плачу і ставить собі за мету заново перебудувати взаємовідносини людей. Коротше, уявіть, що монада, яка «не має вікон назовні», пе-

реноситься поривом історичної бурі в «стан революції». За що ж візьметься вона там?

Нам уже відомо, що вона окропить економічні прагнення сучасного людства, що бореться, святою водою свого нового благочестя і обкурить ладаном своєї «нової» містики. Але вона не обмежиться цим, вона захоче переробити названі прагнення відповідно до свого власного душевного складу.

Сучасний визвольний рух робітничого класу є рух проти експлуатуючої меншості. *Сила* учасників цього руху полягає в їх *солідарності*. Їх *успіх* передбачає у них здатність жертвувати своїми приватними інтересами в інтересах цілого. *Пафосом* цієї боротьби є *самовідданість*. Але монада, «яка не має вікон назовні», не знає самовідданості. Підкорення інтересів частин інтересам цілого уявляється їй насильством над особистістю. Їй антипатична маса, яка, на її думку, загрожує їй «аноніматом». Тому вона ніколи не укладе щирого і міцного миру з соціалістичним ідеалом. Вона буде відкидати його, навіть мимоволі йому поступаючись.

Ми бачимо це на прикладі п. Мінського. Пан Мінський робить на словах багато поступок сучасному соціалізму, але на ділі всі його симпатії схиляються до так званих революційних синдикалістів, *теорія* яких є незаконною дочкою анархізму. Соціалізм школи Маркса здається йому надто «властолюбним». Він не схвалює, правда, і анархістів школи Бенджамена Текера — крайніх індивідуалістів; вони уявляються йому надто «самолюбивими». І він вирішує, що «властолюбство соціалістів і проповідь самолюбства з боку анархістів... споріднюють тих і других не тільки з ідеологією, але й з психологією ненависної йому буржуазії» *. На цій підставі ви подумаєте, можливо, що п. Мінський однаково далекий як від соціалізму, так і від анархізму. Ви помиляєтесь. Слухайте далі:

«Цілком радикальними виявляються лібертарні соціалісти, які водночас заперечують і приватну власність і організовану владу, і таким чином мають право вважати себе повністю зціленими від отрути міщанського життєрозуміння і життєвлаштування» **.

* *На общественные темы*, с. 90.
** Там же.

Що ж таке ці «лібертарні» соціалісти, що так сильно припали до душі нашому автору? Це анархісти школи Бакуніна — Кропоткіна, тобто анархісти, які називають себе комуністами. Беручи до уваги, що в Європі інших анархістів майже немає — нечисленні послідовники Текера зустрічаються переважно в Сполучених Штатах Північної Америки — ми бачимо, що симпатії п. Мінського належать західноєвропейським анархістам. Анархісти ці заперечують, як він каже, і приватну власність, і організовану владу. Оскільки неорганізованої влади анархісти теж, звичайно, не визнають, то наш автор точніше висловився б, якби сказав, що «лібертарні соціалісти» заперечують будь-яке обмеження прав індивідуума. Таке заперечення здається йому дуже радикальним, особливо через те, що «лібертарні соціалісти» заперечують також і приватну власність. Захоплений таким радикалізмом, п. Мінський готовий визнати «лібертарних соціалістів» «цілком зціленими від отрути міщанського життєрозуміння і життєвлаштування». А отже, виходить, що єдиний рух, чужий міщанству, є нині той, який здійснюється в Західній Європі під анархістським прапором. Чи можна відзиватися прихильніше? Наш прихильний до комуністичного анархізму автор не помітив, що *«радикалізм»* цього напряму зводиться до простого *паралогізму*: справді, не можна заперечувати будь-яке обмеження прав індивідуума і в *той же час* відкидати приватну власність, тобто право індивідуума на присвоєння собі певних предметів. Але розум нерідко замовкає, коли говорить серце. Індивідуаліст із декадентського табору не може не почувати крайнього співчуття до індивідуалістів з табору «лібертарного соціалізму» *. Він посилає докір в індивідуалізмі саме сучасному соціалізму, або, за його термінологією, соціал-демократизму. «Цілком можливо,— говорить він,— що розуміння світового процесу як боротьби за економічні інтереси, нормальне і істинне для індивідуаліста. Але для нас, які вистраждали інше відношення до світу, може, болісне, але так близьке і дороге

* Мимохідь. Чому гадає п. Мінський, що ми, марксисти, говоримо про буржуазну природу анархічного вчення лише під впливом «полемічного запалу»? Ніякого запалу тут немає. Ми попросту констатуємо той факт, що ідеологи анархізму ще більш крайні індивідуалісти, ніж навіть ідеологи буржуазії. Але заперечувати цей факт можна саме тільки під впливом полемічного запалу.

нам, відношення вселюдської любові і самопожертви,— для нас нормальним і правильним є розуміння світового процесу як містерії вселенської любові і жертви» *.

Тут у першу чергу треба зауважити, що жодному розумному марксисту ніколи не приходило в голову розглядати весь «світовий процес», тобто, наприклад, також і розвиток сонячної системи, як боротьбу за економічні інтереси. Це — ахінея, до якої могли доходити лише деякі наші доморощені емпіріомоністи (Богданов та ін.). Але справа не в цьому. Як уже сказано вище, для сучасного міщанина особливо характерне це протиставлення «вселюдської любові і самопожертви» боротьбі за економічні інтереси — візьміть до уваги: *боротьбі за економічні інтереси економічно експлуатованого класу*. На таке протиставлення здатний тільки той, хто не розуміє ні самопожертви, ні вселюдської любові. Саме тому, що п. Мінський не розуміє ні самопожертви, ні вселюдської любові, він відчуває непереборну потребу укутувати їх мороком релігійної «містерії».

А п. Мережковський?

Щодо нього, то він ще менше, ніж п. Мінський, може зрозуміти соціалізм; тому він схиляється до тієї «нескінченної анархії», яка, за його словами, становить приховану душу російської революції **. І не сам він: до нескінченної анархії схиляється, як видно, вся трійця: Д. Мережковський, З. Гіппіус, Д. Філософов. У непідписаній передмові до триєдиного збірника «Der Zar und die Revolution» говориться,— очевидно, від імені всієї трійці,— що емпірична свідома мета російської революції є соціалізм, а її містична і несвідома мета — анархія ***.

Тут же російська революція *ототожнюється* з анархією («Die russische Revolution oder Anarchie», s. 1) і передрікається, що рано чи пізно «Європа як ціле» прийде в зіткнення з анархічною російською революцією. А щоб Європа як ціле знала, з ким саме їй доведеться мати справу в майбутньому зіткненні, до її відома доводиться, що, тим часом як для європейця

* На общественные темы, с. 70.

** «Der Zar und die Revolution», S. 153.

*** Там же, с. 5. Як це само собою зрозуміло, наша трійця вважає, що соціалізм «диктує» повне підпорядкування особи суспільству (цей останній «припис» особливо хороший!).

політика — наука, для нас вона — релігія * і що «ми» — містики в найглибшій основі своєї сутності і волі. При цьому «наша містична сутність характеризується, між іншим, тим, що ми не ходимо, ми бігаємо; ми не бігаємо, ми літаємо, ми не літаємо, ми падаємо» **. Трохи нижче «Європа як ціле» з величезним здивуванням читає, що «ми літаємо» найнезвичайнішим чином, саме «mit in die Luft gerichteten Fersen» ***; по-російському цей вислів означає: головою вниз vulgo: шкереберть.

І це визнання триєдиного автора збірника здається мені найціннішим елементом всієї участі усіх різновидів декадентської «релігії майбутнього». Ці поважні містики справді не ходять і не бігають,— ходити і бігати людина може тільки по землі, *нам же*, звичайно, не до землі,— а літають, і літають головою вниз. Від цього нового способу пересування у них приливає кров до мозку, і він не зовсім добре функціонує. Ця обставина проливає надзвичайно яскраве світло на походження декадентської містики.

Релігія без бога, створена Луначарським, і євангеліє від декадансу далеко не вичерпують собою всіх різновидів сучасного нашого релігійного «шукання». У первісний план мого ряду статей про цей предмет входив також детальний аналіз релігійного одкровення, що йде до нас від тієї групи письменників, яка видала збірник «Вехи», що так багато нашумів ****. Але чим більше я вчитувався в цей збірник і чим більше я прислуховувався до балачок, ним викликаних, тим більше я переконувався в тому, що євангелію від Струве — Гершензона — Франка — Булгакова потрібно присвятити окрему працю, розглянувши його, як висловлюються німці, в іншому зв'язку. Я і зроблю це в майбутньому році, у статті або, можливо, в цілому ряді статей, присвячених дослідженню того, як задкувала частина нашої інтелігенції від «марксизму до ідеалізму»... і далі — до «Вех». Не вважаю за потрібне приховувати, що однією з головних віх моєї майбутньої праці буде питання про те, яким чином і чому певний різновид наших релігійних

* «Der Zar und die Revolution», с. 2.

** Там же.

*** Там же, с. 4.

**** Ленінську оцінку контрреволюційної буржуазної ідеології «Вех» див.: *Ленін В. І.* Повне зібрання творів, т. 19, с. 158—168.— *Ред.*

шукань служить духовною зброєю європеїзації нашої буржуазії. Адже Маркс правий: «Релігійні питання дня мають тепер суспільне значення». І справді ж, наївно думати, що, коли, наприклад, п. Струве намагається спростувати за допомогою релігії деякі «філософеми» соціалізму, він робить як *теолог*, а не як *публіцист*, який стоїть на точці зору певного класу.

ЗМІШУВАННЯ УЯВЛЕНЬ

(Учення Л. М. Толстого)

I

Тепер дуже багато говорять про Толстого. Але чим більше говорять про нього, тим більше затемнюють, хоч, звичайно, і мимоволі, справжній смисл його доктрини. Можна сказати, не побоюючись перебільшення, що про Толстого вже наговорено далеко більше дурниць, ніж про будь-якого іншого письменника. Тому не завадить добре пригадати, чого, власне, вчив Толстой.

Він вважав, що його вчення є не що інше, як правильно сприйняте учення Христа, що передане словами: «Не противтеся злу». У книзі «У чому моя віра?» він говорить: «Слова ці: не *противтеся злу або злому*, сприйняті у їх прямому значенні,— були для мене справді ключем, що відкрив мені все. І мені стало дивно, як міг я так навиворіт розуміти ясні, певні слова. Вам сказано: зуб за зуб, а я кажу: не протився злу або злому, і що б з тобою не робили злі, терпи, віддавай, але не протився злу або злим. Що може бути ясніше, зрозуміліше і безперечніше за це? І варто мені було зрозуміти ці слова просто і прямо, як вони сказані, і відразу ж у всьому вченні Христа, не тільки в нагірній проповіді, але в усіх євангеліях, усе, що було заплутане, стало зрозумілим, що було суперечливе, стало гармонійним; і головне, що здавалось зайвим, стало необхідним. Усе злилося в одне ціле і безперечно підтверджувало одне одного, як шматки розбитої статуї, складені так, як вони повинні бути» *.

* *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений, т. 23, с. 311.— *Ред.*

Толстого думали збентежити, запитуючи його: а що б ви робили, коли б прийшли Зулу і захотіли зажарити ваших дітей? * Але він не бентежився.

«Усі люди брати,— відповідав він,— усі однакові. І якщо прийшли Зулу, щоб зажарити моїх дітей, то одне, що я можу зробити, це постаратися переконати Зулу, що це йому невигідно і недобре,— переконати, скоряючись перед його силою. Тим більше, що мені немає рації з Зулу боротися. Або він подужає мене і ще більше дітей моїх зажарить, або я подужаю його, і діти мої завтра захворіють і в муках гірших помруть від хвороби» **.

Тут багато неясного і навіть просто дивного, принаймні, на перший погляд. Більш за все вражає посилання на те, що, якщо я вирву своїх дітей із рук кровожерного «Зулу», то вони завтра помруть від хвороби. Мимоволі виникає питання: невже це трапиться з ними за гріх батька? Але ми зараз побачимо, що це не так дивно, як здається спочатку. Далі залишається неясним, як треба розуміти слова Толстого про те, що «Зулу» ще більше зажарить моїх дітей, якщо я почну йому чинити опір: чи означає це, що замість двох дітей він зажарить, наприклад, чотирьох, чи що те ж число дітей зазнає триваліпюї дії вогню, чи ще що-небудь інше? Нарешті, в даному разі, важко погодитися і з тим, що «всі люди однакові». Це як для кого! Для того, кого збираються посадити на рожен, людоїд зовсім не однаковий з людиною, яка утримується від вживання у їжу людського м'яса. Але я не хочу сперечатися з Толстим. Та й немає мені «рації» з ним сперечатися: у нього так багато суперечностей, що все одно за всіма не вженешся. Краще визначити, чому його учення таке багате на суперечності. А для цього треба зрозуміти його внутрішню природу.

Повернемося до «непротивлення злу». Тільки що розглянутий нами приклад зулуса, який пожирає дітей, досить промовистий. Не менш промовистий і такий приклад.

* Людина, яка поставила йому це запитання, як видно, вважала зулусів людоїдами. Це помилка, на якій тут зупинятися, проте, не варто.

** Спелые колосья. Сборник мыслей и афоризмов, извлеченных из частной переписки Л. Н. Толстого, составил с разрешения автора Д. Р. Кудрявцев, 1896, с. 220.

На запитання: «Якщо на моїх очах мати засікає свою дитину, що мені робити?» — Толстой відповідає: — «Одне,— поставити себе на місце дитини» *.

Хто думає, що далі йти у цьому напрямі не можна, той помиляється: Толстой іде ще далі. Він вважає, що людина, на яку напав скажений собака, вчинить добре, якщо не буде чинити йому опору. Це здається неймовірним. Тому я надам слово самому Толстому:

«Мені слід пам'ятати, що краще, щоб людина, яку я люблю, зараз же, при мені, померла через те, що вона не хотіла позбавити життя хоча б скаженого собаку, ніж те, щоб вона померла від обжерливості через багато років і пережила мене» **.

Сумніву немає. Не слід позбавляти життя «хоча б скаженого собаку», хоча б для врятування життя людини. І ось постає запитання: якщо вбивство скаженого собаки людиною зло, то чому ж не зло вбивство людини скаженим собакою? А якщо це теж зло, то цікаво знати, яке ж із цих двох зол — менше. А якщо я знаю, яке з них менше, то незрозуміло, чому я не повинен віддати йому перевагу перед більшим. І, здається, кожна розсудлива людина повинна сказати: з двох зол неодмінно слід вибирати менше. Смерть скаженого собаки є незрівнянно менше зло, ніж смерть людини; через це краще вбити собаку, ніж пожертвувати людиною. Однак з точки зору Толстого справа має інший вигляд.

Для його розуміння корисно зауважити, що міркуванню про скаженого собаку у нього передують такі слова: «На певному ступені духовного розвитку людині слід утримуватися від посилення в собі почуття особистого жалю до іншої істоти. Почуття це само по собі тваринне, і в чуйної людини воно завжди проявляється в достатній силі без штучного розпалювання. Заохочувати в собі слід співчуття духовне. Душа коханої людини завжди має бути для мене дорожча за тіло» ***.

Запам'ятайте це протиставлення «тваринного жалю» «співчуттю духовному», «тіла» — «душі». Воно пояснює, чому Толстой вважає, що скаженого собаку не слід убивати навіть і тоді, коли від цього залежить вря-

* Там же, с. 210. Див. також брошуру «О борьбе со злом посредством непротивления» і багато місць у книзі «В чем моя вера?»

** Спелые колосья, с. 40.

*** Там же, с. 39—40.

тування людського життя, і чому не слід чинити опір «Зулу» навіть у тому випадку, коли опір міг би врятувати «моїх дітей». Неприємно бути з'їденим «Зулу», і неприємно бути покусаним скаженим собакою. Але це — неприємності чисто тілесні; їм не слід надавати великого значення. Сьогодні вас врятували від скаженого собаки, а «через багато років» ви помрете від обжерливості; сьогодні «моїх дітей» вирвали з рук кровожерного «Зулу», а завтра їх скосить яка-небудь епідемія. Не слід підсилювати в собі почуття жалю до тіла — душа дорожча за тіло. А душа не може помиритися з насильством, хоча б воно чинилося заради найбільш явних інтересів тіла.

Не подумайте, що Толстой байдуже говорить тільки про чужі страждання. Ні, він і на свої власні страждання дивиться,— принаймні хоче дивитися,— з не меншою байдужістю. Він говорить: «Ну — болить зуб чи живіт, чи надійде нудьга і болить серце. Ну, і хай болить, а мені яке діло. Або поболить і пройде, або так і помру від цього болю. Ні в тому, ні в іншому випадку немає нічого поганого» *. Це не егоїзм, а просто нехтування «тілом» в ім'я «духу». Таке нехтування було колись властиве християнам, і з цього боку вчення Толстого справді має багато спільного з християнським.

В іншому місці він говорить: «Треба замінювати мирське, тимчасове, вічним — це шлях життя, і ним треба йти нам» **. Тут протиставлення мирського і тимчасового вічному має у нього той же смисл, що і вищевказане протиставлення інтересів тіла інтересам духу. Визнайте його теоретичну і практичну правомірність, і ви самі повинні будете погодитися, що його ставлення до «Зулу» цілком правильне. Адже важливе тільки вічне, а «Зулу» не вічний: страждання, яких він завдає, тільки тимчасові. Те ж саме і з різками, те ж і з скаженим собакою. Логіка має свої незаперечні права.

II

Учення Толстого про непротивлення злу цілком грунтується на протиставленні «вічного» — «тимчасовому», «духу» — «тілу». Придивимося ближче до цього протиставлення.

* Спелые колосья, с. 181.
** Там же, с. 176.

У тому вигляді, який воно має у Толстого, воно рівнозначне протиставленню *внутрішнього* людського світу, що розглядається під кутом моральних потреб і прагнень,— *зовнішньому* світові, що оточує людину. Власне тіло всякого даного індивідуума, так само як і тіло кожного з його близьких, виступає при цьому складовою частиною зовнішнього світу. Це — один із способів протиставлення свідомості буттю. Він нерідко зустрічається в історії думки; але у Толстого він набирає більшої випуклості, внаслідок чого з великою силою виступають усі властиві йому суперечності.

Свідомість не незалежна від буття. Вона спочатку визначається ним, а потім впливає на нього, допомагаючи таким чином його подальшому самовизначенню. Це більш чи менш ясно розуміють або «відчувають інстинктом» не тільки люди, але й багато вищих тварин. Коли б вищий тваринний світ перестав відчувати цю істину, він припинив би свою боротьбу за існування, тобто зник би з лиця землі. Зрозуміло, істина ця відома і Толстому. Чому не слід виривати дитину із рук матері, яка засікає її? Тому, що вона ще більше озлобиться під впливом вчиненого над нею «насилля», і внаслідок цього збільшиться сума зла на світі. Але «насильство» над цією мегерою було б впливом на неї з боку зовнішнього світу. Отже, стан її свідомості визначився б буттям. Іноді Толстой іде ще далі в питанні матеріалістичного пояснення явищ внутрішнього світу. Він говорить: «На всіх находять важкі хвилини, що здебільшого мають фізичну причину» *. Але це все лише окремі зауваження, уривчасті проблиски матеріалістичної думки, які не зливаються в одне ціле й до того ж висловлені досить незадовільно. У своєму світогляді Толстой залишається крайнім ідеалістом, в очах якого матеріалізм є найчистіше безглуздя. І коли цей крайній ідеаліст виступає у ролі вчителя життя, він обома ногами переходить на точку зору повної незалежності внутрішнього світу від зовнішнього.

«Людям буває погано тільки через те,— говорить він,— що вони самі живуть погано. І немає нічого шкідливішого для людей, як та думка, що причини злиденності їх становища не в них самих, а в зовнішніх умовах. Досить тільки людині чи товариству людей при-

* *Спелые колосья, с. 130.*

пустити, що зло, якого вона зазнає, походить від зовнішніх умов, і спрямувати свою увагу і сили на зміну цих зовнішніх умов, і зло буде тільки збільшуватися. Але варто людині чи товариству людей щиро звернутися до себе і в собі і в своєму житті пошукати причини того зла, від якого вона чи воно страждає, і ці причини зараз же знайдуться і самі собою знищаться» *.

Не можна далі йти у визнанні незалежності внутрішнього світу людини від зовнішніх умов. Але якщо внутрішній світ людини від цих умов зовсім не залежить, то й немає ніякої потреби впливати на ці умови в інтересах внутрішнього світу. Звертаючись до робітників, Толстой радить їм відмовитись від участі у військах і від робіт на землях поміщиків. Але він радить це, за його власними словами, «не через те, що це робітникам невигідно і веде їх до поневолення, а тому, що участь ця погане діло» **. Він прямо говорить: «В усякому разі, усі поліпшення в становищі робітників відбудуться тільки внаслідок того, що вони самі діятимуть у більшій відповідності з волею бога, більше по совісті, тобто моральніше, ніж вони діяли раніше» ***. Це означає, що оголошення незалежності внутрішнього світу від зовнішнього рівнозначне проголошенню непотрібності планомірного впливу людини на навколишні зовнішні умови, контролю свідомості над буттям. І Толстой справді проголошує цю непотрібність. Він пише: «Ми все забуваємо, що вчення Христа не є вчення на зразок Мойсеєвого, Магометового і всіх інших людських вчень, тобто вчень про правила, які треба виконувати. Вчення Христа є євангеліє, тобто учення про благо. Хто почуває спрагу — іди і пий. І тому за цим ученням не можна нікому нічого наказувати, нікому ні в чому не можна докоряти, нікого не можна засуджувати» ****.

Якщо не можна нікого засуджувати і не можна нікому нічого наказувати, то очевидно, що слід дозволити зовнішньому світові бути тим, чим він був досі. Не можна нічого робити для його виправлення. «Одне, що

* *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений, т. 35, с. 147.— *Ред.*

** Там же, с. 135.— *Ред.*

*** Там же, с. 137.— *Ред.*

**** Спелые колосья, с. 17.

можна, що й робили, і завжди робитимуть християни,— говорить Толстой,— це почувати себе блаженними і бажати передати ключ до блаженства іншим людям» *.

В іншому місці він ту ж саму думку висловлює ще ясніше: «Коли бачиш, що людина, яку любиш, грішить, то не можеш не бажати того, щоб вона покаялася; але при цьому я повинен пам'ятати, що у кращому разі, тобто при найбезумовнішій щирості, вона може каятися тільки у межах своєї совісті, а не у межах моєї.

Вимоги моєї совісті від мене далеко вищі, ніж вимоги її совісті від неї, і було б зовсім безрозсудно з мого боку у думках нав'язувати їй вимоги моєї совісті.

Крім того, у цих випадках не слід забувати і того, що, як би людина не була винною, ніякіоперечання з нею, ні викриття, ні умовляння самі по собі не в силі примусити її покаятися, бо каятися людина може тільки сама, інший же ніяк не може її розкаяти» **.

Якщо ніякі сперечання, ні викриття, ні умовляння самі по собі не в силі примусити людину покаятися, то чи треба сперечатися, викривати, умовляти? Якщо одна людина ніяк не може «розкаяти» іншу, то чи треба поширювати свої ідеї?.. У Толстого виходить, що зовсім не треба. Ось прочитайте:

«Дуже радий тому, що в останні три роки в мені зникло всяке бажання прозелітизму, яке було в мені дуже сильне. Я так твердо впевнений у тому, що те, що для мене істина, є істина для всіх людей, що питання про те, коли які люди прийдуть до цієї істини, мені не цікаве» ***.

Але в такому разі який же сенс має знамените толстовське «Не можу мовчати!»? Який же сенс має та його проповідь проти смертної кари, яка привернула до нього гарячі симпатії у всіх країнах цивілізованого світу! Тільки той, що Толстой не завжди залишався толстовцем. Тільки той, що, проголосивши незалежність зовнішнього світу людини від внутрішнього, він змушений був часом визнавати цю залежність. Тільки той, що, оголосивши контроль свідомості над буттям непотрібним і неможливим, він змушений був визнавати його і можливим і потрібним. Іншими словами — тільки той, що

* Спелые колосья, с. 18.
** Там же, с. 147—148.
*** Там же, с. 142.

його протиставлення «вічного» «тимчасовому» не витримувало критики життя і що він сам не міг часом не відмовлятися від цього протиставлення. Ще інакше: Толстой здавався своїм сучасникам великим учителем життя тільки тоді, коли він відмовлявся від свого вчення про життя.

III

І так було не тільки там, де мова йшла про смертну кару. Так було абсолютно всюди. Толстой говорить:

«Власність — це фікція, яка існує тільки для тих, хто вірить Мамону і тому служить йому.

Віруючий у вчення Христа звільняється від власності не яким-небудь вчинком, не передачею власності відразу чи потроху в інші руки (не визнаючи значення власності для себе, він не може визнавати значення її і для інших), а християнин звільняється від неї внутрішньо, усвідомленням того, що її немає і не може бути, головним же чином тим, що вона не потрібна ні для себе, ні для інших» *.

Коли не визнаєш значення власності для себе, не можна, залишаючись послідовним, визнавати її значення для інших. Це правильно. А якщо це правильно, то правильний і той висновок, що християнин повинен звільнитися від власності «внутрішньо», а не яким-небудь «вчинком»,— наприклад, не передавати власності в інші руки. Маючи гідний подиву художній талант, гр. Толстой далеко не відзначався силою логіки. Він дуже часто собі суперечив. Але тут його логіка бездоганна; тут його висновок незаперечний.

Тепер я запитую вас, читачу: що ж нам думати про тих людей,— може, і ви були у їх числі,— які не переставали вимагати від гр. Толстого «вчинку», щось на зразок передачі ним своєї землі яснополянським селянам, і які дуже засмучувались тим, що він так і не зробив такого «вчинку»?

По-моєму, про таких людей можна — пробачте! — сказати тільки одне: вони добрі, але нерозумні. І в усякому разі, вони зовсім не зрозуміли гр. Толстого.

* Спелые колосья, с. 153.

У тій же книжці «Спіле колосся», у якій є тільки що наведене місце про власність, ми знаходимо ще ось яке міркування:

«Коли б ви свою власність просто кинули, не даючи нікому (зрозуміло, не спокушаючи людей тим, щоб збутися її навмисне), і показали б, що ви не тільки так само, але ще більш радісні, спокійні, добрі і щасливі без власності, як із нею, то ви значно більше вплинули б на людей і зробили б їм більше добра, ніж коли б ви приманювали їх поділом свого надлишку».

Здається, ясно! А далі ще ясніше, якщо тільки можна висловлюватися ясніше:

«Я не кажу, що не треба впливати на інших, допомагати їм, навпаки, я вважаю, що в цьому життя. Але допомагати треба чистим засобом, а не нечистим — власністю. Для того щоб бути спроможним допомагати, головне, поки ми самі не чисті,— очищати себе» *.

Гр. Толстой старанно «очищав себе». Це здавалося і повинно було здаватись йому «головною справою». А від нього чекали і вимагали «вчинку», здійснивши який, він зрадив би самого себе. Де ж тут логіка?

Я знаю: мені заперечать, що гр. Толстой не «просто кинув» свою землю, а здійснив «вчинок», віддавши її своїй сім'ї; і що наслідки цього «вчинку» примушували дуже страждати його самого.

Ще недавно п. Буланже так підкріплював свій проект організації фонду для викупу на користь селян яснополянської землі.

«Кожен, кому доводилося стикатися з Левом Миколайовичем, міг помітити, якого страждання завдавала йому свідомість того, що маєток, у якому він жив, він закріпив багато років тому за своїми спадкоємцями, і він належить людям, які будуть у тій чи іншій формі експлуатувати селян, які на них працюють. Важко уявити, якою каторгою було для нього з цього погляду життя в Ясній Поляні: черкес, який охороняв панське добро і не соромився розправи над селянами, ловіння жінок, які збирали траву, прикажчиком, здавання в оренду землі селянам Ясної Поляни».

Усе це так. Я розумію, звичайно, що «черкес» повинен був дуже мучити Толстого. Ще б пак! Але ця об-

* Спелые колосья, с. 159.

ставина нітрохи не змінює внутрішньої логіки толстовського вчення. Ми вже бачили, яка ця логіка.

Дана людина живе у розкошах. За вченням Толстого, це значить, що у неї багато власності, що заснована на чужій праці і захищається за допомогою насильства. Це — зло. Що ж робити? Яких заходів ужити щодо цієї людини?

Толстой відповідає: «Я можу, через грубість свою, відняти у неї можливість розкошувати і примусити її працювати. Якщо я це зроблю, я ні на волосину не просуну вперед справу божу — не зрушу душі цієї людини».

Це вже знайоме нам протиставлення інтересів «душі» інтересам «тіла», «вічного» — «тимчасовому». Поведінка Толстого визначається інтересами «душі», вимогами «вічного». «Я не буду,— міркує він,— нічого робити, ні говорити для того, щоб примусити цю людину робити діло боже, а буду тільки з нею спілкуватися, відшукуючи і посилюючи все те, що нас поєднує, і віддходячи від усього того, що мені чуже. Це — єдиний засіб виправлення людини, яка широко користується власністю, заснованою на чужій праці. Але це певний засіб: і якщо я сам роблю справу божу і живу нею, я певніше смерті приверну людину до бога і примушу робити справу його» *.

Ми не зобов'язані поділяти оптимізм Толстого: грішник, який живе у розкошах, тобто експлуатує чужу працю, може залишитися нерозкаяним. І все-таки ми повинні визнати, що Толстой зрадив би себе, якби поставився інакше до грішника, який експлуатує чужу працю. Логіка має свої непорушні права. Та коли це так, то дуже погано засвоїли собі логіку вчення Толстого люди, які засмучувалися тим, що він передав Ясну Поляну у власність своїй сім'ї.

Він міг би, «через грубість свою», віддати свою землю селянам, віднявши цим у своєї сім'ї можливість розкоші і примусивши її працювати. Але якби він зробив це, він ні на волосину не просунув би вперед «справи божої», як він її розумів; він не зрушив би душ членів своєї сім'ї. І ось, дорожачи божою справою, він повів себе інакше. Він зберіг за своєю сім'єю матеріальну можливість розкішного і бездіяльного життя і продовжував спілкуватися з нею, відшукуючи і посилюючи все те, що його з нею поєднувало, і намагаючись відійти від усього, що було йому чуже.

* Спелые колосья, с. 32.

Якщо судити з відомого виступу гр. Л. М. Толстого в «Новом времени», тактика ця показала себе не надто плідною, але це нас тут не стосується.

Я взагалі думаю, що толстовська тактика боротьби зі злом невиліковно безплідна. І все-таки я бачу, що в даному разі його поведінка нітрохи не суперечила його вченню. Навпаки, цілком гармонувала з ним.

Толстой писав: «Справа християнина не в якому-небудь певному становищі, а у виконанні волі бога. Воля ж бога у тому, щоб на вимоги життя відповідати так, як того вимагає любов до бога і людей; і тому визначати близькість чи віддаленість себе й інших від ідеалу Христа ніяк не можна за тим становищем, у якому перебуває людина, або за тими вчинками, які вона робить» *.

А від нього вимагали певного *«вчинку»*, хотіли, щоб він поставив себе саме в те, а не в інше становище. Хто ж був непослідовний?

Він усіляко намагався напоумити тих, хто докоряв йому. Він говорив їм: «Одна людина, залишивши дружину чи матір, чи батька, засмутивши і озлобивши їх, цим самим не робить майже поганого вчинку, бо вона не відчуває заподіяного болю; інша ж, зробивши той самий вчинок, зробила б вчинок гидкий, тому що вона відчуває сповна біль, якого завдає» **.

Толстой вважав, що, пішовши з Ясної Поляни, він зробив би поганий вчинок, тому що його втеча завдала б болю його близьким і озлобила б їх. І він не йшов. Проти цього абсолютно нічого не можна заперечити з точки зору його проповіді. Навпаки! Треба було визнати, що його поведінка бездоганна. А йому писали безглузді листи, до нього приставали з безглуздими докорами в непослідовності! Де ж справедливість?

Подумайте тільки! Людина проповідує, що не слід противитися кровожерному «Зулу», який пожирає беззахисну дитину: противлення було б гріхом, тому що ще більше озлобило б людоїда. Йому,— тобто проповідникові, а не людоїдові,— спершу заперечують (Михайловський та ін.), а потім перестають заперечувати

* Спелые колосья, с. 98.
** Там же, с. 99.

і обмежуються оплесками. Він,— тобто знову-таки проповідник, а не людоїд,— навчає, що коли мати засікає свою дитину, то єдине, що ми маємо право дозволити собі, це підставити розгніваній мегері свою власну спину. Слухачі не сміються, а продовжують плескати в долоні. Нарешті, він навчає, що не слід «противитися» навіть скаженим собакам. Його аудиторія проголошує його совістю Росії. А ось коли він відмовляється озлобити свою власну сім'ю, коли він не наважується засмутити жінку, яка протягом цілих десятиліть була його другом, яка йому самовіддано допомагала в його великій літературній праці, поділяючи з ним святі захоплення його незрівнянної художньої творчості, тоді його чутлива аудиторія починає конфузитися за нього і уїдливо приставати до нього із запитанням: коли ж ти перестанеш собі суперечити? О мудреці!

IV

У пресу проникла чутка про цікаву бесіду В. Г. Черткова з деякими слухачками Бестужевських курсів, які їздили в Ясну Поляну. За словами п. Черткова, «Лев Миколайович не йшов з Ясної Поляни, з життя, що було йому тяжким, у життя, яке він вважав кращим, бо бачив у такому переході егоїстичний крок». Це чи не єдині розумні слова, що були сказані з того часу, як відбувся «вихід» Толстого з його родового гнізда. Саме так, саме егоїстичний крок! Панове, які настирливо вимагали такого кроку від свого «вчителя», цього не зрозуміли. І не тільки егоїстичний,— такий крок, повторюю, суперечив усьому вченню Толстого. Про це навіть не догадались.

Правда, п. Чертков додав, що Толстой дивився на своє перебування в Ясній Поляні як на важкий хрест. І мені, звичайно, і в голову не приходить сумніватися в цьому.

Я добре пам'ятаю зворушливі рядки, написані ним у відповідь людям, які питали його: «Ну, а ви, Леве Миколайовичу, проповідувати ви проповідуєте, а як виконуєте?» Рядки ці дихають такою щирістю і написані з такою благородною силою, що читач напевне з величезним задоволенням згадає їх:

«Я відповідаю, що я винен і гидкий, і гідний презирства за те, що не виконую, але притому не стільки

для виправдання, скільки для пояснення непослідовності своєї, говорю: — подивіться на моє життя попереднє і теперішнє, і ви побачите, що я намагаюсь виконати: я не виконав і однієї десятитисячної, це правда, і я винен у цьому, але я не виконав не тому, що не хотів, а тому, що не вмів. Навчіть мене, як виплутатись із сіті спокус, що охопили мене, і я виконаю, але і без допомоги я хочу і сподіваюсь виконати. Звинувачуйте мене, я сам це роблю, але звинувачуйте мене, а не той шлях, по якому я іду і який указую тим, хто питає мене, де, на мою думку, дорога» *.

Це — справжня трагедія, багато перестраждала людина, з-під пера якої вийшли ці рядки. Але в чому полягає «пафос» цієї трагедії (як висловився б Бєлінський)? Толстой говорить про безсилу боротьбу свою з спокусами, що охопили його, і хоче, щоб звинувачували його самого, а не той шлях, по якому він ішов. Насправді спокуси, якщо вони й були, зовсім не відігравали тут вирішальної ролі, і винен був не сам Толстой, а саме той шлях, по якому він ішов — точніше, намагався йти.

Шлях цей вів у мертву країну квієтизму. А Толстой був надто живою людиною для того, щоб добре відчувати себе у цій країні. Він рвався з неї назад. І чим більше намагався він вирватися з неї, тим більше заплутувався він у найбезвихідніших і найболісніших суперечностях. Він не може залишатися у безплідній країні квієтизму. Але як тільки виходить він за її межі, його примушує вернутися в неї непереборна логіка його доктрини, що грунтується на протиставленнях «вічного» — «тимчасовому», «духу» — «тілу».

Ми бачили, що відповідно до цієї доктрини, не слід розвивати в собі фізичний (тваринний) жаль до людей. Завдання справжнього християнина не в тому, щоб рятувати людей від фізичних страждань. Сьогодні ви врятували свого друга від скаженого собаки, а «через багато років» він помер від обжерливості. Чого ж ви досягли? Це не все. Жодна людина не може «розкаяти» іншу. Тому Толстой радів, як ми знаємо, з того, що в ньому згасав дух прозелітизму. Перебуваючи в такому настрої, він писав:

* Спелые колосья, с. 223.

«Людина, зрозумівши життя, як навчає його розуміти Христос, ніби протягує від себе вгору нитку до бога, зв'язує себе з ним і, обриваючи всі бічні нитки, що зв'язували її з людьми (як і велить це Христос), тримається тільки на одній божій нитці і нею тільки керується у житті» *.

Толстой перетворюється в монаду, з якої, як відомо, немає вікон на вулицю. Уся його моральність набирає суто негативного характеру: «Не сердься. Не блуди. Не божись. Не воюй. Ось у чому для мене суть учення Христа» **.

Але хоч у монади немає вікон на вулицю, вулиця не перестає боротися за своє життя, прагнути до насолоди і часом тяжко страждати. Страждання ці доходять до відома монади, і вона відгукується на них тому, що її серце краще за її доктрину. Толстой покидає безплідну країну квієтизму.

У 1892 р. Росію спіткав «недорід хлібних виробів». Селяни голодують. Толстой кидається їм на допомогу. Залишене розкішне життя в Ясній Поляні; починається діяльне служіння ближньому. Ви гадаєте,— Толстой щасливий, звільнившись від тягаря яснополянського «хреста»? Дуже помиляєтесь. Слухайте:

«Дивна річ. Коли б у мене ще був сумнів у тому, чи можна грішми робити добро, то тепер, за гроші купуючи хліб і годуючи кілька тисяч осіб, я вже цілком переконався у тому, що, крім зла, грішми нічого зробити не можна».

«Ви скажете: Для чого ж ви продовжуєте робити?

Тому, що не можу вирватися, і тому, що, крім найтяжчого стану, нічого не відчуваю і тому думаю, що роблю це не для задоволення особистості.

Тягар не в праці, праця, навпаки, радісна і захоплює, і не в занятті, до якого не лежить серце, а у внутрішньому постійному усвідомленні сорому перед самим собою ***.

Чого, власне, соромився в даному випадку Толстой? Звичайно, не того, що прийшов на допомогу своїм ближнім. Це було добре. Але погане було, на його думку те, що він допомагав їм грошима, якими не можна ро-

* Спелые колосья, с. 24.
** Там же, с. 216.
*** Там же, с. 190—191.

бити добро. Як же слід допомагати ближнім? Їм слід допомагати, відкриваючи перед ними світло істинного вчення. Толстой не страждав би і не соромив би самого себе, якби міг бути послідовним. А він був би послідовним, він би залишився вірним духу свого вчення, якби, прийшовши в місцевість, що голодувала, виклав селянам, як слід жити по закону правди: «Не сердься. Не блуди. Не клянись. Не воюй». Не подумайте, що я зводжу наклеп тут на вчення Толстого. Я тільки відкриваю перед вами його справжню природу. Толстой був цілком вірний цьому вченню, коли писав: «Якщо добре уявиш собі смерть і викличеш у своїй душі те, що знищує страх її (є тільки страх,— смерті самої немає), то того, що викличеш, з лишком досить для знищення всіх плотських страхів і божевілля, і одиночного ув'язнення.

Адже двадцять п'ять років божевілля чи одиночного ув'язнення, в усякому разі, тільки здаються подовженням агонії, а по суті ж подовження немає, бо перед тим справжнім життям, яке дано нам, година і тисячоліття все одно» *.

У цих рядках легко пізнати автора, який вигадав уже відомі нам докази на користь непротивлення злу: «обжерливість», від якої «через багато років» помре мій друг, сьогодні врятований мною від скаженого собаки; епідемія, яка завтра забере моїх дітей, сьогодні вирваних з рук «Зулу». Коли «немає подовження агонії» для людини, яку посадили у в'язницю на 25 років, то немає збільшення болісності агонії і для людини, яка має померти голодною смертю. Бо, якщо година і тисячоліття — однакові перед тим справжнім життям, яке дано нам, то тим паче однаково, від чого померти нам — від голоду чи, наприклад, від тифозного мікроба. Ось чому Толстой і вважав себе поганим «слугою бога», коли допомагав голодуючим селянам.

Протиставлення «тимчасового» «вічному» привело його до того, що він *повинен* був однаково страждати як тоді, коли він ішов за велінням «вічного», так і тоді, коли служив «тимчасовому». У першому випадку він упирався в жорстокість, з якою не міг помиритись; у другому — не міг знайти моральну санкцію для тих послуг, які він робив людям. В обох випадках він неод-

* Спелые колосья, с. 181—182.

мінно повинен був вважати себе непослідовним і слабким у боротьбі з спокусами. І в обох випадках він повинен був тяжко мучитись усвідомленням своєї слабості і непослідовності. Ось у чому був «пафос» його життєвої трагедії!

Протиставлення «тимчасового» «вічному» означало розрив моралі з життям; а розрив моралі з життям фатальним чином вів за собою незадоволеність, бо мораль, відірвана від життя, так само аморальна, як і життя, яке втратило будь-який моральний зміст.

Спокуси, повторюю, якщо й були, то відігравали зовсім незначну роль. Притому ж я ще не знаю, коли Толстой гіркіше докоряв собі за невміння боротися з спокусами: чи тоді, коли він жив у Ясній Поляні, чи тоді, коли годував голодуючих селян.

V

У брошурі «Яке моє життя?» є рядки, що заслуговують найпильнішої уваги всіх тих, хто хотів би додуматись до правильної оцінки вчення Толстого. Ось ці рядки:

«Як тільки мені вдалося зруйнувати в своїй свідомості софізми світського вчення, так теорія злилася з практикою, і дійсність мого життя і життя всіх людей стала її неминучим наслідком.

Я зрозумів, що людина, крім життя для свого особистого блага, неминуче повинна служити і благу інших людей; що коли брати порівняння із світу тварин, як це люблять робити деякі люди, захищаючи насильство і боротьбу боротьбою за існування в світі тварин, то порівняння треба брати з тварин суспільних, як бджоли, і що через те людина, не кажучи вже про вкладену в неї любов до ближнього, і розумом, і природою своєю покликана служити іншим людям і загальній людській меті» *.

Насправді сталось абсолютно протилежне тому, що говорить Толстой. Як тільки йому вдалося справитись задовільним для нього способом з тим, що він вважав софізмом світського вчення, так його теорія втратила всякий зв'язок з практикою, а його уявлення про життя втратило всякий справжній зміст.

* Какова моя жизнь? гр. Л. Н. Толстого, 1902, с. 137—138.

Толстой радить деяким людям брати «порівняння з тварин суспільних». Зробимо, як він радить.

У суспільних тварин дуже розвинені суспільні («соціальні») почуття. Як вони виникли? Вони розвинулись на грунті боротьби за *фізичне* існування. Якби не було цієї боротьби, то не було б і соціальних почуттів. Якби — чого боронь боже! — соціальні тварини прийшли до того переконання, що болить зуб чи живіт,— ну й нехай болить, а мені що за діло; якби вони почали запевняти одна одну: краще тобі бути покусаною скаженим собакою, ніж «через багато років» померти, наприклад, від обжерливості, то «деякі» люди не мали б можливості вчитися на їх прикладі, бо тваринні суспільства зникли б з лиця землі. Отже, порівняння, зроблене Толстим, говорить проти нього.

Людина є жива істота, що має певні фізіологічні потреби. Прагнення задовольнити ці потреби викликає боротьбу за існування. Але людина є суспільна тварина. Вона бореться за існування не поодинці, а групами,— в міру росту продуктивних сил дедалі більшими. Всередині цих груп виникають відносини, на грунті яких створюються правила моралі, розвиваються суспільні почуття і прагнення людей. Те, що, видимо, може стати лише джерелом *егоїзму*, насправді породжує,— як результат спільної діяльності, що незмінно проходить через багато поколінь як наслідок тривалого і міцного погодження спільних зусиль,— *альтруїзм*, відданість загальному благу, прагнення до «загальнолюдських» цілей. Толстой не міг зрозуміти цієї діалектики життя, як не могли зрозуміти її і просвітителі XVIII століття, що марно бились над питанням про те, звідки взялись моральні почуття в людини, яка є лише «відчуваюча матерія», наділена спочатку тільки одним прагненням: жити, уникаючи страждань. Це питання було розв'язане лише діалектичним матеріалізмом, який лишився зовсім недоступним для Толстого *.

Невміння зрозуміти зазначену діалектику життя привело Толстого до зовсім неспроможного в теорії протиставлення «вічного» — «тимчасовому», «духу» — «тілу».

* Говорячи про діалектичний матеріалізм, я маю на увазі не тільки те, що було зроблено Марксом і його школою. Говорячи про розвиток суспільних почуттів у людини і в інших тварин, Дарвін є глибокодумним і послідовним діалектичним матеріалістом.— І його приклад далеко не одинокий.

А це протиставлення штовхнуло його в лабіринт практичних суперечностей, які надзвичайно тяжко відбивались на його моральному стані.

Приклад Толстого зайвий раз показує, до якої міри неспроможний ідеалізм у справі вчення про мораль.

Читач пам'ятає, що говорив Толстой про власність: «Власність — це фікція, щось уявне, яке існує тільки для тих, хто вірить Мамону». Раз дано протиставлення «вічного» — «тимчасовому», «духу» — «тілу»,— з нього логічно випливає такий погляд на власність. Але ми вже знаємо, що доктрина, заснована на цьому протиставленні, далеко не завжди задовольняла Толстого. Тому цілком природно, що в Толстого є ще інший погляд на власність.

Він розрізняє два види власності. «Власність, як вона тепер,— зло. Власність сама по собі, як радість з того, що і чим і як я зробив — добро. І мені стало ясно. Не було ложки, а було поліно. Я подумав, попрацював і вирізав ложку. Який же сумнів у тому, що вона моя, як гніздо цього птаха — його гніздо, яким він користується, коли хоче і як хоче. А власність, яка оберігається насильством (городовим з пістолетом), це — зло. Зроби ложку і їж нею, і то поки вона іншому не потрібна,— це ясно» *.

Власність, що оберігається насильством, служить джерелом рабства. Вона грунтується на експлуатації людини людиною.

«Рабство є звільнення себе одними від праці, потрібної для задоволення своїх потреб, перенесенням цієї праці на інших, і там, де є людина непрацююча, не тому, що на неї любовно працюють інші, а де вона має можливість не працювати, а примусити інших на себе працювати, там є рабство. А там, де є, так, як і в усіх європейських суспільствах, люди, які користуються працею тисяч людей і вважають це своїм правом,— там є рабство в страшних розмірах» **.

Правда, в теперішніх європейських суспільствах поневолення одних людей іншими не так впадає в очі внаслідок існування грошей. Але гроші тільки приховують факт поневолення, а не усувають його.

* Спелые колосья, с. 154.
** Какова моя жизнь?, с. 133.

«Гроші — це нова страшна форма рабства, котра так само, як і стара форма рабства особистого, розбещує і раба і рабовласника, але тільки далеко гірша, бо вона звільняє раба і рабовласника від їх особистих людських відносин» *.

Якщо ми порівняємо це вчення про власність з тим, що писали про неї соціалісти-утопісти і навіть деякі просвітителі XVIII століття, наприклад Бріссо, то не побачимо в ньому нічого нового, крім кількох наївних висловів **. Але соціалізм,— як старий, *утопічний,* так і новітній, *науковий,*— не відкидає мирського і тимчасового в ім'я вічного. Він не нехтує інтересами «тіла» в ім'я інтересів «духу». Йому добре відомо,— принаймні з того часу, як він став наукою,— що «дух» є функція «тіла» і що оголосити свідомість незалежною від буття значить проголосити неможливість і непотрібність контролю свідомості над буттям. Коротше, точка зору соціалізму прямо протилежна точці зору Толстого.

Чому ж Толстой у своєму вченні про власність закінчує тим, що переходить на соціалістичну точку зору? Знову-таки з тієї причини, що йому надто не по собі в безплідній пустелі квієтизму, в яку веде його власне вчення.

Кращі сторінки в творах того періоду діяльності Толстого, який можна назвати релігійним періодом, присвячені зображенню і викриванню численних фізичних і моральних зол, породжуваних власністю, заснованою на експлуатації одного суспільного класу другим. І безперечно, що кращі сторінки привернули до нього гаряче співчуття багатьох і багатьох читачів. Пролетаріат шанує в Толстому, чи не в першу чергу, автора цих чудових сторінок. Але ніколи не слід забувати, що коли Толстой писав ці сторінки, він переставав бути толстовцем. Так що пролетаріат, може, й сам того не знаючи, поважає в Толстому не ту людину, яка вчила життя, а ту, яка відмовлялася від свого вчення про життя. І безперечно, Толстой заслуговував схвалення і поваги за це. Але завжди слід пам'ятати, що як тільки заходила мова про те, як же усунути ті численні фізичні і мо-

* Какова моя жизнь?, с. 134.

** Великий письменник землі російської був безпорадний, як дитина, коли мова заходила про економічні питання. Це особливо помітно в перших главах його брошури «Яке моє життя?»

ральні страждання, які він так добре описував,— і причину яких йому так ясно вказали соціалісти,— він знову кидав точку зору «тимчасового» і повертався в безплідну пустелю квієтизму. Тоді він знову висував своє справжнє, тобто ним самим вигадане, а не запозичене у соціалістів, вчення про власність як про щось уявне, як про фікцію, що існує лише в уяві людей, які підкорились Мамону *. Тоді він знову починав на різні лади твердити про непротивлення злу і повторювати: «Не сердься. Не блуди. Не клянись. Не воюй». І ось чому він, дарма що так багато перейняв у соціалістів, справедливо вважав себе далеким від них. Він завжди ставив їх на одну дошку з попами, яких так не любив в останні десятиріччя свого життя.

У книжці «Спіле колосся» є невелика, але дуже повчальна глава: «Змішування уявлень». У ній говориться: «Ми часто обманюємося тим, що, зустрічаючись з революціонерами, думаємо, що ми стоїмо близько — поряд. «Немає держави!» — «Немає держави».— «Немає власності!» — «Немає власності».— «Немає нерівності!» — «Немає нерівності» і багато що інше.

Здається, все одне і те саме. Але відмінність є велика, і навіть немає більш далеких від нас людей. Для християнина немає держави, для них треба знищити державу. Для християнина немає власності, а вони знищити хочуть власність. Для християнина всі рівні, а вони хочуть знищити нерівність. Це як два кінці незімкненого кільця. Кінці поряд, але далі один від одного, ніж усі інші частини кільця. Треба обійти все кільце для того, щоб з'єднати те, що на кінцях» **.

* Учення це давно вже копошилось у голові Толстого. У 1861 р. його «Холстомір» так пояснював значення слів «свій», «мій» та ін.: «Значення їх таке: люди керуються в житті не ділами, а словами. Вони люблять не стільки можливість робити чи не робити що-небудь, скільки можливість говорити про різні предмети умовленими між ними словами. Такими словами, що вважаються важливими між ними, є слова: «мій», «моя», «моє» ... і т. д. [*Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений, т. 26, с. 20.— *Ред.*] З цього видно, між іншим, що Толстой був тільки частково правий у своєму оповіданні *про переворот*, який він пережив на початку 80-х років. Змінився тільки його настрій, а ідеї залишились у нього старі. І в цій невідповідності старих ідей з новим настроєм була ще одна причина його суперечностей і його незадоволеності. А втім, ця причина другорядна, похідна, яка в свою чергу є наслідком корінної причини, докладно розглянутої в тексті.

** Спелые колосья, с. 60—70.

Тут помилкове перемішане з правильним. Але помилкове тут неістотне, а правильне надзвичайно важливе.

Так, наприклад, Толстой твердить, що революціонери прагнуть «знищити державу». Це правильно тільки в застосуванні до анархістів. Але анархісти становлять мізерну меншість у рядах революціонерів нашого часу, якщо тільки взагалі можна назвати їх революціонерами, чого я не думаю. Виходить, що твердження Толстого неправильне. Неправильне і те його твердження, що революціонери хочуть «знищити власність». Скажу більше: хто звик мислити ясно і чітко, той навіть і не зрозуміє, що значить дієслово *«знищити»* в застосуванні до такого *суспільного установлення*, як *власність*. І безперечно, що революціонери наших днів у величезній своїй більшості,— тобто знову за винятком анархістів, цих дуже сумнівних революціонерів,— хочуть не «знищити» власність, а надати їй нового характеру: замінити *приватну* власність на засоби виробництва — *суспільною*. А «знищення» власності,— якщо розуміти під ним насильствене знищення або псування її предметів,— завжди суворо осуджувалось і осуджується ними, як дія шкідлива і як така, що свідчить про несвідомість людей, що її чинять.

Але це не важливо. А у важливому Толстой мав цілковиту рацію. Не було і немає людей, більш далеких від нього, ніж сучасні соціалісти... Правильніше,— тих із них, які повністю засвоїли собі смисл своїх власних теоретичних поглядів і своїх власних практичних прагнень. Не можна краще висловитись: «це як два кінці незімкненого кільця... Треба обійти все кільце для того, щоб з'єднати те, що на кінцях». Хто не розуміє цього, той винний у змішуванні уявлень.

Чи багато грішать у нас тепер таким гріхом, нехай судить сам читач *...

* Людям, які хочуть уникнути цього гріха, дуже рекомендую прекрасну працю *Л. Аксельрод (Ортодокс).* «Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung» von L. Axelrod. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1902.

ПРИМІТКИ

I. Соціально-філософські аспекти суспільного розвитку. Місце релігії і атеїзму в історії суспільства і культури

Про книгу Л. І. Мечникова

Стаття Г. В. Плеханова (1889 р.) присвячена дослідженню видатного російського вченого в галузі географії, етнографії і історії культури Льва Ілліча Мечникова (1838—1888 рр.). Переслідування поліції за участь у революційному русі примусили Л. І. Мечникова залишити Росію. У Парижі вийшла його книга La civilisation et les grands fleuves historiques. Paris, 1889. [Цивілізація і великі історичні ріки].

Написана з приводу цієї книги стаття Г. В. Плеханова опублікована в «Социал-демократе», 1890, № 1.

У цьому виданні друкується уривок із статті за: *Плеханов Г. В.* Сочинения, т. VII. М.— Л., 1925, с. 16.

Примітки Г. В. Плеханова до книги Ф. Енгельса «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії»

У 1892 р. у Женеві вийшов перший російський переклад книги Ф. Енгельса «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії». Переклад був здійснений Г. В. Плехановим, який подав до нього свої примітки. У 1905 р. у зв'язку з другим виданням книги Г. В. Плеханов вніс у ці примітки зміни і доповнення. Деякі з них містили в собі однобічності і помилки. Див. про це: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М., 1957, т. III, с. 13—15.

У цьому виданні уривки публікуються за: Избранные философские произведения. М., 1955, т. I, с. 460—462, 464—468, 469—471.

[1] Четверта примітка зроблена після слів Ф. Енгельса: «субстанція» або «самосвідомість». Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 267.

[2] П'ята примітка зроблена після слів Ф. Енгельса: «це — лише фантастичні відбитки нашої власної сутності». Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 21, с. 268.

[3] Г. В. Плеханов має на увазі Бердяєва, Булгакова та інших «легальних марксистів», які виступили в кінці дев'яностих років з «критикою» Маркса з кантіанських позицій і пізніше, особливо після революції 1905 р., перейшли на позиції буржуазної контрреволюції, а в філософії до богошукання і релігійного містицизму.

Нариси з історії матеріалізму. Гольбах

Нарис перший «Гольбах» написаний у 1893 р. французькою мовою. Уперше «Нариси» повністю опубліковані в перекладі автора німецькою мовою в 1896 р. в Штутгарті — Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I. Holbach, II. Helvetius, III. Marx. Російською мовою опубліковані в 1922 р. в м. Харкові. Публікується за: Избранные философские произведения, т. II. М., 1956, с. 43, 45—55, 60—61, 71—74.

[1] *Гейне Г.* Германия. Зимняя сказка. Див.: Гейне Г. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971, с. 426.

[2] «Correspondance littéraire, philosophique et critique» («Літературна, філософська і критична кореспонденція») — рукописний журнал, що видавався в Парижі з 1753 до 1792 р. одним із відомих енциклопедистів літератором і дипломатом Гріммом.

[3] *Гейне Г.* Германия. Зимняя сказка. Див. *Гейне Г.* Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971, с. 426.

[4] «Вік Федри і Мізантропа», тобто XVII століття, коли жили Расін і Мольєр, великі французькі драматурги.

[5] Слова Мефістофеля з «Фауста» Гете (Детгиз, 1956, с. 110).

[6] «Écrasez l'infâme!» («Розчавіть гадину!») — заклик Вольтера, спрямований проти церкви.

Про матеріалістичне розуміння історії

Стаття присвячена розбору книги італійського філософа-марксиста А. Лабріоли «Нариси матеріалістичного розуміння історії». Рим, 1895—1897.

Стаття вперше опублікована в ж. «Новое слово», 1897, № 12. Публікується за: Избранные философские произведения, т. II, с. 263—265.

Про «економічний фактор»

Праця закінчує цикл статей Г. В. Плеханова проти народництва. Вона є відповіддю на огляд народницького ідеолога М. К. Михайловського «Література і життя. Про нові слова і «Новое слово»», вміщений у ж. «Русское богатство» (жовтень, 1897 р.). Час написання статті — кінець 1897 — початок 1898 р. Рукопис призначався Г. В. Плехановим для журналу «Новое слово», але внаслідок закриття журналу не побачив світу. Уперше стаття опублікована в «Литературном наследии Г. В. Плеханова» (збірник IV. М., 1937).

У цьому виданні уривок із статті Г. В. Плеханова друкується за: Избранные философские произведения, т. II, с. 292—293.

Cant проти Канта або духовний заповіт п. Бернштейна (Э. Бернштейн. Исторический материализм. Перевод Л. Канцель. Второе издание. С.-Петербург, 1901 г.)

Стаття вперше опублікована в ж. «Заря», 1901, № 2/3. Витяги з неї публікуються за: Избранные философские произведения, т. II, с. 387—393.

[1] Заголовок статті «Cant проти Канта» звучить по-російському: «лицемерие против Канта» (від англійського слова «cant»).

[2] *Кареев Н. И.* Экономический материализм в истории.— «Вестник Европы», 1895, № 7.

Лекції про мистецтво

Лекції про мистецтво були прочитані Г. В. Плехановим у Брюсселі, Льєжі і Парижі в лютому 1904 р. Висновки, зроблені в кінці лекцій, торкаються питань зв'язку мистецтва з релігією. Публікуються за: *Плеханов Г. В.* Литературное наследие, т. III. М., 1936, с. 150, 154.

Відповідь на анкету про майбутнє релігії, проведену журналом «Mercure de France»

Стаття є відповіддю на анкету, проведену в 1907 р. французьким журналом «Mercure de France» («Вісник Франції»). Анкета ставила тільки одне запитання: «Чи присутні ми при розкладі чи при еволюції релігійної ідеї і релігійного почуття?» У № 236 журналу від 15 квітня 1907 р. опубліковано 33 відповіді на цю анкету, в тому числі М. Горького, Ж. Леметра, Стрінберга, Вандервельде, Верхарна та ін. Публікується за: Избранные философские произведения, т. III, с. 104—105.

II. Релігійні ідеї, антиклерикалізм, вільнодумство і атеїзм в історії західноєвропейської суспільної думки і культури

Рецензія на книгу Г. Могра «Останні дні одного суспільства»

Рецензія на книгу Г. Могра «Останні дні одного суспільства. Герцог Лозен і внутрішнє життя двора Людовіка XV і Марії-Антуанетти» (Переклад з французької. СПб., 1897) була написана Г. В. Плехановим для ж. «Новое слово» і опублікована в № 3 за 1897 р.

У цьому виданні уривок з рецензії друкується за: Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова, т. III. М., 1974, с. 91—93.

З промови «А. Л. Волинський. Російські критики»

Перша стаття з серії праць Г. В. Плеханова «Долі російської критики» (2 — «Бєлінський і розумна дійсність», 3 — «Літературні погляди В. Г. Бєлінського», 4 — «Естетична теорія М. Г. Чернишевського»).

Уперше опублікована в ж. «Новое слово», 1897, кн. 7 (квітень) під псевдонімом Н. Каменський.

Цей уривок друкується за: Избранные философские произведения, т. V. М., 1958, с. 172—174, 180—182.

[1] Див.: *Гегель Г.* Эстетика, т. I. М., 1968, с. 177—178.

[2] Г. В. Плеханов дає транскрипцію Ван-Дік, зараз прийняте написання Ван-Дейк.

[3] Див.: *Гегель Г.* Эстетика, т. II. М., 1969, с. 309—312.

В. Г. Бєлінський (З «Промови, виголошеної навесні 1898 року з нагоди п'ятдесятиріччя з дня смерті Бєлінського на російських зібраннях у Женеві, Цюріху і Берні»)

Уперше опубліковано окремою брошурою в Женеві в 1899 р. видавництвом «Союз русских социал-демократов».

У цьому виданні уривок, що стосується проблем релігії, з промови Г. В. Плеханова про Бєлінського друкується за: Избранные философские произведения, т. IV. М., 1958, с. 484—485.

Французька драматична література і французький живопис XVIII ст. з точки зору соціології

Стаття написана на основі лекції про мистецтво, прочитаної Г. В. Плехановим у Льєжі і Парижі в 1904 р. Друком уперше опублікована в ж. «Правда», вересень—жовтень 1905 р.

Друкується за: Избранные философские произведения, т. V. М., 1958, с. 425—428.

[1] *Дидро Д.* Собрание сочинений в десяти томах, т. VI, с. 158.

Мистецтво і суспільне життя

Стаття написана на основі реферату, прочитаного Г. В. Плехановим у листопаді 1912 р. в Льєжі і в Парижі.

Уперше опублікована в ж. «Современник», 1912, листопад, грудень, 1913, січень.

Уривки з статті, що стосуються питань релігії, друкуються за: Избранные философские произведения, т. V, с. 706—708, 710—711, 714—715, 716—717, 726—730.

Від ідеалізму до матеріалізму

Стаття написана в 1915 р. Уперше опублікована як перша глава випущеного видавництвом «Мир» IV тому «Истории западной литературы XIX века» (М., 1917).

У цьому виданні витяги з статті друкуються за: Избранные философские произведения, т. III, с. 652—655, 685—686.

III. Релігійні ідеї, містицизм, вільнодумство і атеїзм в історії російської суспільної думки

З «Історії російської суспільної думки»

Над працею з історії російської суспільної думки Г. В. Плеханов працював з 1909 до 1916 р., завершити її не встиг. Хронологічно дослідження доведено до початку XIX століття (глава про О. М. Радіщева залишилась незакінченою).

Праця Г. В. Плеханова — перше систематичне марксистське дослідження історії суспільної думки в Росії. Незважаючи на те що на змісті цієї книги, особливо на вступі до неї, відбилася меншовицька позиція Г. В. Плеханова (зокрема, негативно вплинула ліберальна схема російського історичного процесу і відступ у ряді питань від класового підходу до історії, допускається перебільшення ролі впливу західноєвропейської філософії і суспільної думки на російську і т. д.), його дослідження має значну наукову і пізнавальну цінність.

У цьому виданні витяги з «Історії російської суспільної думки» публікуються за: *Г. В. Плеханов.* История русской общественной мысли, кн. I—III. М.— Л., 1925.

«Учена дружина» і самодержавство (З кн. II, гл. III)

[1] Мається на увазі вимога римських пап про підлягання світської влади духовній.

[2] Левіти — у давньоєврейській релігії жерці бога Ягве.

[3] Бунтівниками (від фр. rebeller — бунтувати).

[4] Мається на увазі твір Томаса Гоббса «Левіафан або Матерія, форма і влада держави церковної і цивільної». Див. *Гоббс Т.* Левиафан. М., 1936.

[5] Напевно, йдеться про Вергілія Полідора (пом. 1555 р.) — італійського церковного діяча і богослова, автора твору з історії винаходів.

[6] Картезій — латинізоване ім'я Рене Декарта.

[7] Пуфендорф — Пуффендорф, Самуєль (1632—1694) — німецький теоретик права.

[8] Homo novus — нова людина (лат.).

[9] Некромантія — викликання «духів померлих»; аеромантія — «повітряне» чаклунство; піромантія — чаклунство з вогнем; гідромантія — чаклунство з водою.

[10] Перша сатира А. Кантеміра з'явилась у 1729 р. під заголовком «На хулящих учение», спрямована проти «презирателей наук», передусім проти реакційного духівництва.

[11] Напевно, йдеться про Петра Івановича Лерха (1828—1884) — сходознавця, писав і з російської історії.

[12] «Цивілізувати теорію, вивівши її за межі шкіл і звільнивши від рук педантів» (франц.).

[13] Мається на увазі вступна стаття В. Я. Стоюніна до видання творів А. Д. Кантеміра (Сочинения, письма и избранные переводы кн. А. Д. Кантемира, т. I—II. СПб., 1867—1868), на яке і посилається Г. В. Плеханов.

[14] Видання П. О. Єфремова, тобто Кантемир А. Д. Сочинения... т. I—II. СПб., 1867—1868.

[15] Монтеск'є «Lettres persares» — «Персидські листи», епістолярний роман, що вийшов анонімно в Амстердамі в 1721 р. (у російському перекладі: Персидские письма. М., 1956).

[16] «Усі чисто філософські аргументи, якими може бути повалена релігія, в принципі є в книзі Фонтенеля» (франц.).

Реакція проти визвольної філософії XVIII століття на Заході і в Росії

[Містицизм і масонство на Заході і в Росії]
(З кн. III, гл. XI)

[1] Каббалістика — тут позначення містичних прийомів мислення і всяких таємничих церемоній, що практикувалися масонами (від слова «Каббала» — середньовічна містична іудейська книга).

Діяльність М. І. Новикова
(З кн. III, гл. XII, друкується з скороченнями)

[1] «Утренний свет» (1777—1780) — перший масонський журнал, який оголосив своїм основним ворогом ідеї французьких енциклопедистів.

[2] Повість Л. М. Толстого.

[3] «Московское ежемесячное издание» (1781), мета журналу — боротьба з етикою французьких матеріалістів, пропаганда релігійно-моральних творів. Але на сторінках журналу були опубліковані і стаття з «Енциклопедії» Дідро і стаття про значення наук і необхідність свободи думки.

[4] Журнал «Вечерняя заря» видавався в Москві «Дружнім товариством» Шварца (1782); пропагував релігійно-містичні погляди.

О. М. Радіщев

Г. В. Плеханов не встиг завершити главу про Радіщева. Публікуються два уривки з неї (кн. III, гл. XIII, с. 333, 353).

Літературні погляди В. Г. Бєлінського

Третя стаття з серії «Долі російської критики». Уперше опублікована в ж. «Новое слово», 1897, кн. I, жовтень, кн. II, листопад. Друкується за текстом: Избранные философские произведения, т. V, с. 202—204, 220—221, 229—231.

П. Я. Чаадаєв

Рецензія на книгу М. О. Гершензона
«П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908)
опублікована вперше в журналі «Современный мир», 1908, № 1

У цьому виданні друкується уривок з рецензії за: Избранные философские произведения, т. IV, с. 756—766.

[1] Див.: Записки Дмитрия Николаевича Свербеева (1799—1826), т. II. М., 1899, с. 237.

[2] Див.: *Герцен А. И.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. VII. М., 1956, с. 133—263.

[3] Див.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. I. М., 1914, с. 299.

[4] Див.: там же.

[5] Див.: там же, с. 194—196.

[6] Див.: там же, с. 192—193.

[7] Див.: там же, с. 206.

[8] Див.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II. М., 1914, с. 239—241.

[9] Див.: там же, с. 247—248.

[10] Див.: *Плеханов Г. В.* Песимізм як відображення економічної дійсності (1895).— Сочинения, т. X, с. 135—162.

IV. Релігійно-філософські концепції, «богошукання» і «богобудівництво» в Росії початку XX століття

Про так звані релігійні шукання в Росії (Ці статті написані в 1909 р.)

Стаття перша

Про релігію

Перша стаття цього циклу була вперше опублікована в ж. «Современный мир», 1910, № 9. У 1910 р. Г. В. Плеханов включив цю статтю з деякими змінами у свій збірник «Від оборони до нападу» і подав до неї нові примітки. Публікується за: Избранные философские произведения, т. III, с. 326—364.

[1] Свої погляди на теорію анімізму О. Богданов виклав з махістських позицій у статті «Авторитарне мислення». Див.: *Богданов А.* Из психологии общества. Сборник статей. СПб., 1904, с. 95—156.

[2] Оцінюючи вірш «Прикмети» (1842), В. Г. Бєлінський у своїй статті «Критика 1842» писав: «Коротко і ясно: все наука винна. Без неї ми жили б не гірше за ірокезів...» (*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений, т. VI. Изд-во АН СССР, 1955, с. 47).

[3] Див.: *Шулятиков В.* Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Маха). М., 1908. Г. В. Плеханов опублікував рецензію на цю книгу в ж. «Современный мир», 1909, № 5. Див. Избранные философские произведения, т. III, с. 319—325.

[4] Рецензію Г. В. Плеханова на книгу М. Гюйо «Безвір'я майбутнього» див.: Избранные философские произведения, т. III, с. 438—442.

[5] Г. В. Плеханов розбирає філософські погляди Е. Маха в статті «Materialismus militans. Відповідь п. Богданову. Лист другий». Див.: Избранные философские произведения, т. III, с. 226—262.

[6] Знаменита фреска «Торжество смерті» — на пізанському Кампо Санто (кладовище) — приписувалась живописцю старої флорентійської школи А. Орканья. Зараз автором цієї фрески вважають Франческо Траїні. Орканья — автор іншої фрески на Кампо Санто — «Страшний суд».

[7] Мається на увазі перший лист О. Богданову, опублікований в «Голосе социал-демократа», 1908, № 6—7. Див.: *Плеханов Г. В.* «Materialismus militans. Відповідь п. Богданову».— Избранные философские произведения, т. III, с. 202—225.

[8] Г. В. Плеханов говорить про вступ Ф. Енгельса до англійського видання «Розвиток наукового соціалізму від утопії до науки». (*Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 22, с. 279—303).

[9] Див.: *Плеханов Г. В.* Листи без адреси. Лист перший.— Избранные философские произведения, т. V.

[10] Див. *Н. Бельтов (Г. В. Плеханов).* За двадцать лет. СПб., 1908.

[11] *Wundt.* Völkerpsychologie, II. Band, 2-er Teil, S. 238 (*Вундт.* Народна психологія, т. II, ч. 2, с. 238.)

[12] *Hahn E.* Die Haustiere und Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie. Leipzig, 1896. (*Ган Є.* Домашні тварини і їх відношення до господарства людини. Географічне дослідження. Лейпціг, 1896.)

[13] Плеханов має на увазі неправильне твердження Е. Бернштейна про те, що між ранніми і пізніми працями Ф. Енгельса існує нібито суперечність. У пізніх працях Енгельс, за твердженням Бернштейна, «обмежив визначальну роль виробничих відносин». (*Бернштейн Э.* Исторический материализм СПб., 1901, с. 11.)

[14] Фіванська епоха — 2500—1100 рр. до н. е.

[15] «Нікуди дітись» — слова з оповідання М. Горького «Нудьга».— Собрание сочинений в тридцати томах, т. 2. М., 1949, с. 258—300.

[16] Цитата з «Одіссеї» дана Плехановим у перекладі В. А. Жуковського. Див.: Гомер. Илиада. Одиссея. (Б-ка всемирной литературы.) М., 1967, с. 554.

[17] *Гомер.* Илиада. Одиссея, с. 548.

[18] Там же, с. 552.

[19] Див.: *Платон.* Сочинения в трех томах, т. 3, ч. I. М., 1971, с. 447—454.

Стаття друга

Ще про релігію

Стаття друга надрукована вперше в журналі «Современный мир» у жовтні 1909 р. Публікується за: Избранные философские произведения, т. III, с. 364—402.

[1] Архатство, або нірвана,— визволеність від пристрастей і страждань, що розглядається буддизмом як найдосконаліший стан, якого може досягти лише мудрець і праведник.

[2] Див.: це видання, с. 46—47.

[3] У своїй книзі «Релігія і соціалізм» А. Луначарський поділяє погляд Е. Вандервельде з його книги «Соціалізм і релігія» про те, нібито успіхи наукових знань не покладуть кінця філософському незнанню. Вторгнення в галузь «невідомого» Вандервельде і називає релігією і релігійною філософією.

[4] Див.: *Тейлор Э.* Первобытная культура, т. I, ч. II. СПб., 1872, с. 7—8.

[5] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 16, с. 31.

[6] Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1.

[7] Тут Луначарський має на увазі обмеженого і самозадоволеного учителя Кулигіна з п'єси А. Чехова «Три сестри».

[8] *Геффдинг Г.* Философия религии. СПб., 1903 г.

[9] Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 2, с. 115.

[10] Див.: *Киреевский И. В.,* т. 1. М., 1861, с. 87.

[11] Тут гра слів: allegro — музичний термін, що означає швидкий темп. Allegro con spirito значить: швидко, з натхненням: spirito в той же час по-італійському значить «розум».

[12] Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 4, с. 3—17.

[13] Див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 22, с. 446.

Стаття третя

Євангеліє від декадансу

Третя стаття опублікована вперше в ж. «Современный мир» № 12 за 1909 р. Публікується за: Избранные философские произведения, т. III, с. 402—438.

[1] Фрідріх II.

[2] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 552.

[3] «Видибай, боже!» — стародавній руський вислів, що означає «випливай, боже!» — точніше «вставай» (підіймайся на диби). Так новгородці волали до своїх ідолів, коли власті, що насаджували православ'я, топили ідолів у ріці Волхові.

Змішування уявлень

(Учення Л. М. Толстого)

Написано в 1910 р. і опубліковано в ж. «Мысль», № 1 (1910 р.) і № 2 (1911 р.). Публікується за: Сочинения, М., 1927, т. XXIV, с. 195—214.

Іменний покажчик

Зміст

III. Релігійні ідеї, містицизм, вільнодумство і атеїзм в історії російської суспільної думки

IV. Релігійно-філософські концепції, «богошукання» і «богобудівництво» в Росії початку XX століття

Плеханов Г. В. Про атеїзм і релігію в історії су-
П38 спільства і культури (Вибрані твори і уривки з праць). Заг. ред. М. Т. Іовчука. Упоряд., авт. прим. і покаж. Г. С. Ляліна і Ю. Б. Пищик. Переклад на українську мову.— К.: Політвидав України, 1981.— 327 с.

Праці Г. В. Плеханова з питань релігії, атеїзму, міфології і середньовічного мистецтва, літератури, живопису і музики XVIII і XIX століть — одна з найяскравіших сторінок марксистської історії суспільної думки і мистецтвознавства.

У книгу увійшли праці Г. В. Плеханова, присвячені аналізу ролі релігії і атеїзму в історії світової культури і мистецтва.

П $\frac{10509-186}{М201(04)-81}$ 84.81 0400000000 ББК 86.2

Г. В. Плеханов

Об атеизме и религии в истории общества и культуры

(Избранные произведения и извлечения)

(На украинском языке)

Политиздат Украины

Завідуючий редакцією *В. В. Чуприна*
Редактори *О. П. Косюк, В. М. Чучко*
Художник *В. А. Снігир*
Художній редактор *Н. К. Личак*
Технічний редактор *З. С. Бурдейна*
Коректори *З. І. Скапінкер, Н. М. Сидорова*

Інформ. бланк № 2217

Здано до набору 26.03.81. Підп. до друку 03.09.81. Формат 84×108¹/₃₂. Папір друк. № 2. Літ. гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 17,22. Ум. фарб.-відб. 17,64. Обл.-вид. арк. 18,79. Тираж 25000. Зам. 1—808. Ціна 70 к.

Політвидав України, 252025, Київ-25, Десятинна, 4/6.

Головне підприємство республіканського виробничого об'єднання «Поліграфкнига». 252057, Київ, вул. Довженка, 3.